

١٦٩

حجرات

رئيس التحرير أنيس منصور

د. أحمد محمود صبحي

التصوف

إجابات وسكبات

دار المعارف

مدخل . . .

من الملاحظ أن معظم حركات التجديد الإسلامى فى العصر الحديث قد اتخذت موقفاً مناهضاً للتصوف ، وعدته مسئولا عما ران على عقول المسلمين من غيبيات أدت إلى تخلفهم عن مسيرة ركب الحضارة ، وأنه لا يرجى لهم نهوض إلا بالتخلص من التصوف . ولا تقتصر إدانة التصوف على أصحاب النزعة السلفية ، وإنما شملت مجددين يمكن اعتبار أكثرهم منتسبين إلى مذاهب كانت ومازالت لا تتهم التصوف ، إن لم تكن متعاطفة معه كالْمذهب الأشعرى ، مذهب الخلف من أهل السنة ، الذى يدين به جمهور كبير من المسلمين .

من هؤلاء المجددين جمال الدين الأفغانى (ت ١٣١٤ هـ / ١٨٩٧ م) فقد اعتبر التصوف مسئولا عن شيوع روح التواكل بين المسلمين واعتقادهم الجبر باسم القضاء والقدر : إنهم يتخذون الإيمان بالقضاء والقدر سبيلاً إلى القعود عن طلب الرزق ، مع أن الإيمان بالقدرة الإلهية ليس حائلاً دون حرية إرادة الإنسان . إن الإيمان بالقضاء هو الذى مكن المسلمين الأوائل من الفتوحات . . إن هؤلاء

الذين لا يفهمون من التوكل إلا معنى التواكل يستحب إزالتهم ، وتنقية
الهيئة الاجتماعية من درنهم ، لان آراءهم ليست على وفاق مع
الدين ^(١) .

ولم تكن حملة جمال الدين الأفغانى مقصورة على فكرة التواكل ،
وهى من أهم سمات التصوف المتأخر ، وإنما على مبالغة المصريين فى
الاحتفال بالموالد ، ظانين أن الأولياء سيقربونهم إلى الله زلفى ، فضلا عما
تنطوى عليه من الإسراف ^(٢) .

هكذا اقترنت حركة جمال الدين الأفغانى التجديدية بالحملة على
التصوف بصرف النظر عن كون حياته الشخصية تنطوى على صفتين على
الأقل من صفات الصوفية : الزهد إلى حد ألا يمتلك الواحد من جلاباب
إلا ما يرتديه ، والسياحة إلى حد أن أصبح شريدا لا وطن له إذ لا يكاد
يستقر فى بلد حتى ينفى منه ^(٣) .

ومع أن الشيخ محمد عبده (ت ١٣٢٣ هـ / ١٩٠٥ م) قد تأثر فى

(١) جمال الدين الأفغانى : الأعمال الكاملة ص ٢٩٧ ، جمع محمد عمارة نقلا عن كتاب
خاطرات جمال الدين دار الكاتب العربى .

(٢) انتقد جمال الدين الإسراف فى الإنفاق على الموالد وعرض على أحدهم أن تجمع
حصيلة ما ينفقه وغيره عليها لينفق منها على بعثات أزهرية إلى البلاد الإسلامية لتفقيه المسلمين فى
دينهم ، ولكنه لمس فيمن حدثه تطيرا إن قطع ما ينفقه على الموالد .

(٣) وقد وصف نفسه : ما أنا إلا شريد .

نشأته الأولى بشخصية صوفي مستنير من أقاربه ، حبيب إليه العلم والدراسة ، وشجعه على مواصلة التعليم الديني بعد أن كاد يهجر العلم في سن مبكرة ليستغل مع أبيه في الزراعة ، فإنه قد تأثر بجمال الدين الأفغانى ، واتخذ من التصوف موقفاً ألب عليه مشايخ الطرق الصوفية في مصر .

وموقف الشاعر الفيلسوف محمد إقبال (١٩٣٨ م) أكثر غرابة ، فهو بدوره قد نشأ من أسرة متصوفة ، وظل طوال حياته متأثراً معجباً بشاعر الفرس الصوفي جلال الدين الرومى (ت ٦٧٢ هـ) ولكنه مع ذلك لم يجد للتجديد سبيلاً إلا بالتخلص من التصوف ، فقد أنكر على التصوف أموراً ثلاثة :

١ - الرهبانية : وهى دعوة مسيحية استنكرها الإسلام لأنها تبعد المرء عن العمل .

٢ - شطحات الصوفية : إن حالة السكر التى يقول بها الصوفية عندما يتجلى الله على أحد من عباده تتعارض مع روح الإسلام الذى يطلب الصحو لا السكر ، فالإسلام يريد أمة صاحبة مجاهدة تخرج كما خرجت جيلا من الصحابة ، من أمثال أبى بكر وعمر ، وليس من الإسلام تفضيل العشق الإلهى على الجهاد ، إذ نُسب إلى بعض الصوفية القول : يسلك المجاهد كل سبيل من أجل الشهادة ، ولا يدرى أن شهيد العشق أفضل منه ، كيف يستوى هذا وذاك يوم القيامة ؟ هذا قتل العدو

وذاك قتيل الحبيب ! ! يعلق إقبال على هذه الأفكار الخطرة بقوله : إن هذا القول جميل في الشعر ولكنه في الواقع خداع للأبطال ، مثبت للجهاد ، وإنها لأفكار تشيع الذلة والخنوع ، وفي قصيدة له يصف الروح الصوفية بأنها سرت في الأسود فأحالتها غنماً ، إذ إن كبشاً ذهب إلى الأسود في صورة صوفي ورع ، يدعوها إلى الزهد والاستكانة ، وينهاها عن أكل اللحم حتى تنال رضى الله .

كانت الأسد جهاداً ملت وتمت منه عيش الدعة
عن هدى أصغت إلى النصيح المنيم ودهاها الكبش بالسحر العظيم
جوهر الآساد أضحي خزفاً حين أضحي قوتهن العلفا
إلى أن يقول :

نامت الأسد بسحر الغنم سمّت العجز ارتقاء الفهم^(٤)
وفي قصيدة أخرى يصف التصوف بقوله :

شدّوه فينا يزيد الكللا كأسه فينا تزيد المللا
نومت ألحانه يقظتنا أطفأت أنفاسه وقدتنا

(٤) د عبد الوهاب عزام : محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره ص ١٢٣ (الدار العلمية بيروت) .

خسة في ذلة و شقوة يائس مستسلم للخيبة

٣ - فكرة الفناء ومذهب وحدة الوجود : فالإسلام يطالب بإثبات الذات لا إمامة النفس ، والرسول هو المثل الأعلى للإنسان الكامل ، لتأثيره العميق في تاريخ البشرية لا لأنه أفنى إنيتته ، أما مذهب وحدة الوجود فهو مذهب فلسفي بحث يباين فكرة التوحيد ، لأن وحدة الوجود تعني أن لا موجود إلا الله ، بينما يثبت الإسلام وجود سائر الموجودات ، وأن الله ينفرد بالألوهية لا بالوجود ، إن مذهب وحدة الوجود دخیل على الإسلام من دين البراهمة (٥) .

هكذا نجد حركة التجديد لدى إقبال اقترنت بهجوم لا هوادة فيه على ما أسماه التصوف العجمي تأكيداً لغرفته عن روح الإسلام وتعاليمه ، مع أنه تربى في بيت صوفي وأشاد بكثير من صوفية الفرس وعلى رأسهم جلال الدين الرومي .

أما عبد الحميد بن باديس (ت ١٩٤٠ م) في الجزائر فقد شن حرباً لا هوادة فيها في مجالين : الاستعمار الفرنسي كعدو دخیل ، والطرق الصوفية كمرض مقيم تمكن من الجزائريين ، فجعل فيهم القابلية لتقبل الاستعمار ، لا لأن التصوف يشيع التواكل والتخاذل والاستسلام

(٥) محمد إقبال وترجمة عباس محمود . تجديد الفكر الديني في الإسلام ص ١٨٧

فحسب ، بل لقد اتهم مشايخ الطرق الصوفية بالتواطؤ مع المستعمرين إن عن قصد أو عن غفلة ^(٦) .

على أن ذلك كله يمكن أن ينسب إلى التصوف في طوره المتأخر ومن ثم يمكن أن يدفع عن التصوف دعوى مسئوليته عن تأخر المسلمين بأنه كان قائماً إبان ازدهار الحضارة الإسلامية ، منذ القرن الثاني وما بعده .

ومع ذلك فقد لقي التصوف منذ ظهوره معارضة من كثير من الفقهاء والمتكلمين ، والتزم الحنابلة وأهل السلف بخاصة بموقف مناهض له ، بل إنه يمكن القول إن كثيراً من موضوعات التصوف إنما يحكمها ذلك الاستقطاب القائم بين مناصرين ومعارضين ، ولم تسلم الدراسات الحديثة - بالرغم من سمي الحيدة والموضوعية اللتين يحاول المهج العلمي أن ينتهجها - من تبني موقف آراء التصوف ، يستوى في ذلك الباحثون المسلمون والمستشرقون ، فلا تجد علماً يشغل البحث في اشتقاق اسمه ومعناه بمثل ما يشغله التصوف ، هل يرد اللفظ إلى « الصفاء » أو إلى « الصف » أو إلى « أهل الصفة » أو إلى شخص في الجاهلية اسمه « صوفه » أو إلى نبتة في الصحراء المسماة « صوفانه » أو إلى « الصوف »

(٦) د . محمود قاسم - الإمام عبد الحميد بن باديس ص ٥٢ (دار المعارف) .

• لا تشمل هذه المقالة الطرق الصوفية فهي تتطلب دراسة خاصة من حيث ظروف نشأتها

وعوامل انتشارها وإيجابياتها وسلبياتها

أو إلى اللفظ اليوناني « سوفيا » الذي يعنى الحكمة ؟ فالذين يريدون التصوف إسلامياً خالصاً يردون اللفظ إلى « الصفاء » أو إلى الصف - فى الصف الأول بين يدى الله - أو إلى أهل الصفة - من فقراء المهاجرين الذين اتخذوا صفة مسجد رسول الله لهم مقاماً - أو إلى الصوف لباس الزاهدين والمتقشفين . والذين يريدون أن يجعلوه غريباً عن الإسلام دخيلاً عليه يردون اللفظ إلى « سوفيا » اليونانية أو « جيمنوسوفيا » الحكيم العارى ليرد التصوف إلى الهند أو إلى الصوف ليرد إلى المسيحية باعتبار الصوف زى الرهبان ، فترجيح اعتقاده إنما يرجع فى الغالب إلى فكرة مسبقة لا إلى ما يؤدى إليه البحث الموضوعى المحايد .

ثم تُثنى هذه الدراسات اشتقاق اللفظ بالبحث عن أول من لقب « بالصوفى » وغالباً ما يقال بأنه أبو هاشم الكوفى الشيعى ، أو جابر بن حيان ، أو عبدك الصوفى * وتريد المصادر الشيعية أن تصل التصوف

* أبو هاشم الكوفى هو أبو هاشم عثمان بن شريك (ت ١٥٠ هـ) - قيل لقب بالصوفى لأنه أول من بنى خانقاه للصوفية ، لأنه كان يلبس الصوف تشبهاً بالرهبان . راجع عنه نفحات الأنس لعبد الرحمن جابر ص ٣١ - وطرائق الحقائق للحاج معصوم على ج ١ ص ١٠١ - جابر ابن حيان صاحب الكيمياء وينسبه الشيعة إليهم إذ يعدونه تلميذ جعفر الصادق الإمام السادس للشيعة الإمامية - راجع عنه الفهرست لابن النديم ص ٤٩٨ - ٥١٠ وأخبار الحكماء للقفطى ص ١١١ وطبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ص ٢٠٣ وروضات الجنات للخونسارى ١٥٤ عبدك الصوفى ذكره ماسينيون أنه أول من لقب بالصوفى وكان زاهداً شيعياً توفى حوالى عام

بالتشيع اعتزازاً " بينما تريد المصادر السنية المعادية للتصوف أن تصله بالتشيع - أو إحدى الفرق الباطنية - استهجاناً وأن تجعل منبته الكوفة التي منها نشأت - في رأى خصوم الشيعة - الأهواء والبدع لكثرة ما كان فيها من ملل ونحل .

ويشغل البحث في مصادر التصوف جزءاً كبيراً من الدراسات الحديثة ، وإن كان ذلك أمراً مفهوماً بالنسبة للمستشرقين ، فإنه بالنسبة للباحثين المسلمين لا يفسر إلا في ضوء ما سبقت الإشارة إليه : تعذر الفصل بين « دراسة التصوف » وبين « الموقف » من التصوف ، فمن أراد غريباً عن الإسلام يردّه إلى مصدر أجنبي : هندی أو فارسی أو مسیحی أو یونانی ، ومن تعاطف مع التصوف التمس له أصلاً إسلامياً في القرآن والسنة وسيرة كبار الصحابة .

هكذا اقترنت معظم الأبحاث في التصوف بموقف منه - تأييداً أو إدانة ، ويبلغ هذا الموقف حدته في الاستقطاب ، وذروته من التنافر بين الموالات التي تبلغ درجة التقديس وبين الإدانة التي تصل إلى حد التكفير في دراسة شخصية الحلاج ، كأننا في عصرنا الحاضر لازلنا نشهد محاكمته .

ولا يكفي في تفسير تعذر استقلال « الموضوع » عن « الذات » -

« راجع في ذلك : د. كامل مصطفى الشبيبي : الصلة بين التصوف والتشيع (دار

المعارف) .

أو التصوف عن الباحث فيه - أن التصوف ، مثله في ذلك كمثل العلوم الإنسانية يصعب على الباحث أن يعامل موضوعه كظاهرة خارجية منفصلة عنه ، وذلك لانتماء « الذات » والموضوع إلى مقولة واحدة هي الإنسان ، بل يزيد التصوف عن العلوم الإنسانية في ذلك مقولة أخرى هي « وحدة العقيدة » ، ومع ذلك فإن علومًا دينية أخرى - ومع أنها تدرس دراسة فلسفية يفترض فيها الاستقلال عن الموقف الديني - كعلم الكلام لم يشغل « الموقف » منه في دراساته - من وجهة النظر الفلسفية لا المذهبية - ما يشغله في التصوف ، ولا أجد تفسيرًا لهذا الموقف الذي يجعلك تستطيع أن تحكم على أى كتاب يقع بين يديك في التصوف وبعد قراءة صفحات منه أو تصفح سريع له - إن مؤلفه مناصر أو مناهض للتصوف إلا أنه - أى التصوف - يمس الدين على نحو فريد لا يماثله فيه علم آخر ، إنه يمس الدين بدوره مستقطبًا ، إما إثراء وعمقًا يصل بالتصوف إلى درجة الولاية ، أو تهاونًا وتجروًا يصل به إلى الزندقة ، ولا غرو إذ التناقض - كما سيتضح فيما بعد - جوهر التصوف ، ومن ثم أعجب به من شاهد وجهه الأول ، وأدانه من لم يجد فيه إلا وجهه الآخر ، ومادام التصوف في عرف الصوفية مذاقًا ، فأكاد أشبهه بلون من الفاكهة أو طعام شهى يسر الآكلين ولكن آفته أنه سريع العطب* .

« نرجع سرعة التلف في التصوف - كما سيتضح فيما بعد إلى أنه تجربة وجدانية غير محصنة بالعقل الذى نبذه الصوفية وخلفوه وراءهم طهرياً .

إن فسد أضر بآكله أبلغ الضرر .

وليس أدل على حلاوته وسرعة عطبه معاً من أن أقدم اثنين :
 خصماً للتصوف ذاق حلاوته فلم يملك أن فاضت عيناه ، وصوفياً يحذر
 من آفة التصوف .

كان الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) شديد الإنكار على
 الصوفية لما في أقوالهم من البدع ، يقول ابن كثير^(٧) : إن سبب كراهية
 أحمد لصحبة الصوفية أن في كلامهم عن التقشف وشدة السلوك ما لم يرد
 به شرع ، ومن التدقيق ومحاسبة النفس ما لم يأت به أمر ، وكان الإمام
 أحمد يحذر الحارث المحاسبي (٢٤٣ هـ) ويحذر منه ، فلما قيل له إن فيما
 يقول الحارث وفيما يكتب عرة رد قائلاً : من لم يجد العبرة في كلام الله
 لن يجدها في هذه الكتب ، هل سمعت أن مالك بن أنس وسفيان
 الثوري والأوزاعي قد كتبوا مثل ذلك من الخطرات^(٨) .

ومع ذلك ورد أن الإمام أحمد بن حنبل قال لإسماعيل بن إسحق
 السراج : بلغني أن الحارث هذا يكثر الحضور عندك ، فلو أحضرته
 منزلك وأجلستني من حيث لا يراني فأسمع كلامه ، فقصدت الحارث

(٧) ابن كثير : البداية والنهاية ص ٣٢٩ (جزء ١٠) .

(٨) الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد ج ٨ ص ٢١٥ الذهبي : ميزان الاعتدال ج ١

ص ١٧٣ ، ابن الجوزي - تلبس أبليس ص ١٧٧ .

وسأله أن يحضرنا تلك الليلة وأن يحضر أصحابه . . فأتيت أبا عبد الله - الإمام أحمد بن حنبل - فأعلمته فحضر إلى غرفة وحضر الحارث وأصحابه فأكلوا ثم صلوا . . . وقعدوا بين يدي الحارث لا ينطقون إلى منتصف الليل ، ثم ابتدأ رجل فسأل عن مسألة فأخذ الحارث في الكلام وأصحابه يستمعون كأن على رؤوسهم الطير ، ففهم من بكى ومنهم من زعق ومنهم من غشى عليه ، وهو في كلامه ، فصعدت الغرفة لأتعرف حال أبي عبد الله فوجدته قد بكى حتى غشى عليه ، فانصرفت إليهم ولم تزل تلك حالهم حتى أصبحوا وذهبوا ، فصعدت إلى أبي عبد الله ، فقال : ما أعلم أني رأيت مثل هؤلاء القوم ولا سمعت في علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل ، ومع هذا فلا أرى لك صحبتهم^(٩) .

ماذا في التصوف من سحر حتى يغشى على الإمام أحمد بن حنبل ، وماذا فيه من آفة حتى يرى عدم صحبة الصوفية ؟

أما عن آفة التصوف التي يحذر منها صوفي فيقول القشيري (ت ٤٦٥ هـ) في مستهل رسالته^(١٠) :

حصلت الفترة في هذه الطريقة - التصوف - مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء ، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسننهم اقتداء -

(٩) السبكي (تاج الدين) : طبقات الشافعية ص ٣٩ .

(١٠) القشيري (عبد الكريم بن هوران) : الرسالة في التصوف .

وزال الورع وطوى بساطه واشتد الطمع وقوى رباطه وارتحلت عن القلوب حرمة الشريعة ، فعدوا قلة المبالة بالدين أوثق ذريعة ، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام ، واستخفوا بأداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركضوا في ميدان الغفلات ، وركنوا إلى اتباع الشهوات وقلة المبالة بتعاطي المحظورات ، والارتفاق بما يأخذونه من السوق والنسوان وأصحاب السلطان . . . ولا يصف القشيري بذلك رقة الدين في نفوس أهل عصره كمادة كل غيور على دينه ، وإنما يعنى بذلك آفة التصوف إذ يقول : ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال ، وادعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصال ، وأنهم قائمون بالحق تجرى عليهم أحكامه وهم محو . وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يقررونه عتب ولا لوم ، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحذية واختطفوا عنهم بالكلية ، وزالت عنهم أحكام البشرية ، وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية ، والقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا ، والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا أو صرفوا .

ومع أن حسرة القشيري إنما هي غيره على التصوف ، ومع أن عباراته تنم عن أن من ذكرهم أدياء وأن الصوفية من أفعالهم براء ، إلا أن الحق يقال إنهم ما كانوا بغير التصوف قائلين ولا بالغيه ، فالتحرير من

رق الأغلال والتحقيق بحق الوصال ، وأنهم محو ، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحادية ، وأنهم فنوا عن البشرية بأنوار الصمدية ، إنما مما يحث عليه التصوف .

وإذا كان ذلك حال كثير من صوفية القرن الخامس ، فماذا كان يقول القشيري لو أنه عاصر وشاهد التصوف في عصره المتأخر والمتدهور ، وما طرأ عليه من عطب وعفونة ، ذلك العطب الذى كان بعض كبار الصوفية شديدى الحذر والتحذير منه ، وتلك العفونة التى سرت وتسربت إلى صوفية كبار كذلك . فى الجانب الأول نجد شيخ الطائفة أبا القاسم الجنيد بن محمد (ت ٢٩٧ هـ) يثور ثورة عارمة حين يقول أحد جلسائه : إن أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى ، فيرد الجنيد ، إن هذا قول قوم يقولون بإسقاط الأعمال وهذه عندى عظيمة ، والذى يسرق ويزنى أحسن حالا ممن يقول هذا " . وربما كان الأمر يسيراً لو أمكن أن نعزل أدعياء التصوف عن الصوفية الخالصين لله المخلصين لطريقتهم فنجد التصوف عما ألحق به ،

والجنيد بحق لأن السارق أو الزانى لا يكابر فيدعى أنه بعمله هذا يتقرب إلى الله كما يدعى القاتل بإسقاط التكالييف من الواصلين من الصوفية : كذلك سئل أبو على الرودبارى عن يقول وصلت إلى درجة لا يؤثر فيها اختلاف الأحوال ، فقال قد وصل ولكن إلى سقر « ساقلية سقر » (المذكر ٢٦) .

ونقسمهم طرائق ثلاثة كما فعل ابن تيمية^(١١).

١ - صوفية الحقائق : وهم المتبعون للشرعية المقتفون خطى الأوائل .

٢ - صوفية الأرزاق : وهم الذين وقفت لهم الأوقاف والتكايا .

٣ - صوفية الرسم : المقتصرون على النسبة ، همهم ليس الخرقه^(١٢) ولكن الأمر أخطر من ذلك ، لأنه لم يبرأ مما يصيب التصوف من آفة صوفية كبار لا يشك في إخلاصهم ، ولا يختلف الناس في أمرهم اختلافهم في العلاج .

لا أقصد أن أحصى على التصوف آفاته أو أن أغلب ذكر سلبياته على إيجابياته وإنما أعني بذلك توضيح نقطتين :

١ - الآفات الكائنة في التصوف كامنة وليست شيئاً عارضاً طارئاً ،

ومن ثم لم يخلص من هذه الآفات صوفية كبار .

٢ - أن أفسر اقتران حركات التجديد المعاصرة بالنيل من التصوف .

ومع ذلك كله فيجب ألا نتجاهل حلاوة التصوف ودوره في إثراء مضامين الدين ، وفي أنه قدم للفكر الإنساني بعامة والإسلامي بخاصة

(١١) ابن تيمية : رسالة الصوفية والفقراء ص ٣٢ .

(١٢) العزالي : إحياء علوم الدين - الجزء الرابع - باب التوكل ص ٢٣٥ - طبعة محمد

على صبيح .

تحليلاً نفسياً ذا غاية أخلاقية - لأعوار النفس البشرية * ، كما قدم للفكر الفلسفي نظريات في الوجود ومباحث في المعرفة ** ، وظهر بالتصوف أولياء هدوا الناس إلى البر والتقوى وانتشر الإسلام به في أرجاء واسعة من أفريقية *** وغير ذلك من مآثر لا يصح أن تنكر عليه .

منهجى في هذه الدراسة لا أن أحصى على التصوف حسناته وسيئاته ، فذلك مما لا تحصره مقالة ، كذلك لن أتخير بعض ما قيل في مدحه وما قيل في ذمه ، فالاختيار لا يصيب في أغلب الأحيان أبرز المعالم ولا بد فيه من ميل إلى أحد الطرفين : مدحاً أو ذمّاً ، كلاله عين الرضا أو تحامل عين السخط ، وإنما سأتبع ظروف نشأة التصوف مستخلصاً منها أهم خصائصه ، ما افترق به عن مظاهر الفكر الأخرى -

« يرجع في ذلك إلى رسائل الجيد تحقيق الدكتور على عبد القادر ، والرعاية لحقوق الله للمحاسنى وإحياء علوم الدين جزء ٣ ، جزء ٤ للغزالي ثم عن علم « فقه الباطن » وعن الأخلاق لدى المصوفية يرجع إلى كتاب الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامى للدكتور أحمد صبحى . »
 « أهم نظريات التصوف في تفسير الوجود هي نظرية محيى الدين بن عربى ، راجع مقدمة الدكتور أبو العلا عفيفى لكتاب فصوص الحكم ، وأهم نظريات مبحث المعرفة هي النظرية الإشراقية للسهروردي - وهي نظرية في الوجود ، أيضاً راجع كتاب أصول الفلسفة الإشراقية للدكتور محمد على أنور يان

« « « القادرية والنيجانية والمرغنية والسوسية في انتشار الإسلام في أواسط أفريقية وغيرها .
 يرجع إلى الباب الحادى عشر من الكتاب .

دينياً وفلسفياً - وما نجم عن ذلك من إيجابيات وسلبيات ، بحيث تبدو الإيجابيات ملازمة للتصوف يتعذر أن تتواجد بدونها ، وتبدو السلبيات كتشخيص الدواء ، لا مجرد وصف ظواهر عرضية له قد تصاحبه وقد لا تصاحبه *

د . أحمد محمود صبحي

أستاذ الفلسفة الإسلامية

بجامعة الإسكندرية وصنعاء

* ذم ابن الحوري (ت ٥٩٧ هـ) التصوف في كتابه تليس ابليس ، وقد ذكر في الأغلبية مظاهر عصرية للتصوف ليست بالضرورة ملازمة له أو قائمة في أغلب الصوفية ، كما أنه خلط بين ما هو جوهرى وما هو عرضى مثال ذلك : تليسه عليهم في الأعراض عن العلم - في انقطاعهم في المسجد أو الرباط - في التجرد من الأموال - في لباسهم المرقعات - في السماع والرقص والوجد - في الوجد والشطح - في صحة الأحداث والنظر إلى المرد ، في ادعاء التوكل وقطع الأسباب - في ترك التداوى - في ترك الكاح والإنجاب إلخ .

أولاً : في ملابسات ظهور التصوف في الإسلام

الذين بحثوا في نشأة التصوف فريقان : صوفية أو متعاطفون معهم ردوا التصوف إلى صميم الإسلام - من الكتاب والسنة وسيرة الصحابة ، أو خصوم للصوفية - وعلى رأسهم أهل السلف - عدّوه دخيلاً غريباً عن الإسلام ، واستدلوا على ذلك أنه لم يكن في الصدر الأول من تاريخ الإسلام ، وإنما من القرن الثاني وما بعده ، وإذا كان الفريق الأول قد خلط بين الزهد والتصوف حين أرجع التصوف إلى العهد الأول للإسلام ، فإن تأخر ظهور التصوف لا يعنى بالضرورة أنه بدعة مستحدثة وأنه من شر الأمور ، فلو سلمنا بأن الرسول والصحابة لم يتصوفوا ولم تعرف لهم أقوال في الحب الإلهي والوجد والشطح - وذلك مما يميز التصوف عن الزهد - فالتصوف مع ذلك نتاج فكر المسلمين ، أريد أن أميز بين ما هو من صميم الإسلام كعلوم التفسير والحديث والفقه ، وبين ما هو من نتاج فكر المسلمين ، وإذا لم يكن التصوف في مرتبة الفقه الذي انبثق عن الإسلام كعقيدة فلا يعنى ذلك تبني الموقف المعارض : أنه بدعة مستحدثة دخيلة غريبة عن الإسلام ، فقد كانت

هناك ملابسات وظروف حضارية منذ القرن الثاني الهجرى وما بعده انبثق عنها التصوف ، وكان انبثاقه أمراً حتمياً نتيجة هذه الظروف والملابسات التى يمكن حصرها فيما يأتى :

١ - التصوف رد فعل لتيار الحياة المادية الذى غلب على كثير من المسلمين منذ قيام الدولة الأموية .

٢ - التصوف استكمال لقصور علماء الرسوم فى الفقه وفى التفسير .

٣ - التصوف رد فعل لتصور المتكلمين للعقيدة .

ونعرض لهذه الملابسات فى إيجاز :

١ - التصوف كرد فعل لتيار الحياة المادية :

وجد المسلمون أنفسهم بعد أن اتسعت الفتوحات الإسلامية أمام ألوان من الحضارات وضروب من الترف تغريهم وتفتنهم ، وقد أقبل الكثيرون منهم على حياة البذخ ، وانغمسوا فى الشهوات وخلوا بين أنفسهم وبين زينة الحياة ، وكانت هذه الحياة الرقيقة المترفة مغايرة لحياتهم الأولى ، ولما قصده الإسلام من الفتح ، فكان لابد أن يثور الوجدان الداخلى لدى بعض الأتقياء على ذلك ، يقول ابن خلدون فى مستهل الفصل الذى عقده عن التصوف فى مقدمته : (عندما فشا الإقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة

الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم التصوف ، ولما كان ظهور التصوف رد فعل للترف فقد ظهر الصوفية في المدن التي بلغت ذروة التحضر والحياة المترفة : في دمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة ، ولم نجد صوفية في الجبال الوعرة أو الصحارى المقفرة لو أنه كان تأثراً بالرهبة ، بل لم نجد منهم إلا قليلاً في مدن مقدسة كمكة أو المدينة ، كانت الحياة في العواصم وما شابهها متباينة أشد التباين ، فيها اللاهون يمحرون بقواربهم الزاهية القنوات والأنهار ، وعلى الضفاف زوايا يرى فيها العابدون عاكفين معتكفين أو يتحدثون لمريديهم حديثاً حزيناً عن العزوف عن الدنيا ، في هذه المدن أمثال أبي نواس يقضون الليالي الحمراء في أحضان الشهوة الآثمة مستبيحين الحرمات ، وفيها أيضاً أمثال رياح بن عمرو القيسي ممن لا يعرف غير البكاء والتهجد والتضرع إلى الله ، أو ممن تراه هائماً بين المقابر يستلهم العظائم من الموتى ، هكذا كانت بغداد وأمثالها من مدن : دار فساد ودار هدى ، حانة خمر وحلقة ذكر ، يقول الأستاذ أحمد أمين (١٣) : كانت الحضارة العباسية في بغداد مسجداً وحانة ، قارئاً وزماراً ، ساهراً في تهجد وساهداً في طرب ،

(١٣) أحمد أمين : ضحى الإسلام الجزء الأول الفصلان ٥ و ٦ من الباب الأول

تخمة في غنى ومسكنة في إملاق ، شكا في دين وإيماننا في يقين .
ظهر التصوف إذاً مقدماً للناس قima تعارض ما يخيونه : الزهد إنكاراً
للنعيم ، التواضع وإنكار الذات بديلاً عن الافتخار وطلب الصيت ،
الإشادة بالفقر بدلاً من الاغترار بالغنى ، وقد ساعد على ظهور هذا
البديل أن القيم المادية لم تجلب للناس ما كانوا يأملونه من سعادة ، بل
جرت عليهم كثيراً من الشقاء ، على المستوى السياسى خلفاء طغاة من
أمثال يزيد بن معاوية وهشام بن عبد الملك والوليد بن يزيد ، وولاة لهم
على دين ملوكهم من أمثال زياد بن أبيه وعبيد الله بن زياد والحجاج بن
يوسف ، ولم تضع نهاية الأمويين حداً للطغيان ، بل توالى الكوارث
وعظم الظلم واشتدت معه حركات التمرد كحركة صاحب الزنج ، وحركة
القرامطة حتى أصبح الناس بين بلاءين : بلاء بالخليفة إن قويت
الدولة ، وبلاء بتخريب حركات التمرد إن ضعفت الدولة ، فضلاً عن
استباحة عسكر الخليفة مند أن استعان المعتصم بالأتراك للأموال والأملاك
وتحكمهم في مصائر الخلفاء ، وانعكس ذلك كله على شتى مظاهر الحياة
فتزايد القحط واختل الأمن ، لم يسعد المسلمون إذا بدنياهم فتلهفوا على
البديل ، وخصوصاً أن الرسول عليه السلام كان قد حذرهم : « إذا
أبغض الناس فقراءهم ، وأظهروا عمارة الدنيا ، وتكالبوا على جمع
الدراهم ، رماهم الله بأربع نصال : بالقحط من الزمان ، والجور من

السلطان ، والخيانة من ولاية الأحكام ، والشوكة من الأعداء .
ويتمثل ظهور التصوف كثورة الوجدان الديني ضد حياة الترف في
صور ثلاثة :

الأولى : قصة حياة إبراهيم بن أدهم* الذي عاش شطراً من حياته
أميراً على بلخ يحيا كما يحيا الأمراء ، ثم انقلب فجأة على هذه الحياة بكل
ما تمثله من زينة وزخرف ، ليصبح صوفياً سائحاً متقشفاً ،

والصورة الثانية : هي قصة حياة رابعة العدوية (ت ١٨١ هـ) التي
تمثل التصوف أصدق تمثيل في نشأته ومنعطفه ، أما نشأته ففي ثورتها على

* إبراهيم بن أدهم (المتوفى عام ١٦٢ هـ) كان أبوه من ملوك خراسان ، وكان إبراهيم نائماً
ذات ليلة على سرير ، فتحرك سقف البيت كأنما يمشي أحد على السطح ، فنادى : من هذا ؟
فسمع الرد . صديق فقدت بعيراً أبحث عنه على هذا السطح ، فقال باجاهل تبحث عن بعير
فوق السطوح ، فعاءه الرد : وأنت أيها الغافل تطلب الوصول إلى الله في ثياب حريرية وأنت
نائم على سرير من ذهب ؟ فوقعت الهيبة من نفسه ولم يستطع النوم حتى الصباح ، وفي رواية
أخرى أن طارقاً طرق باب قصره متسائلاً : أصحاب هذه الدار حرام عبد ؟ فردت جاريته بل
حر من الأحرار ، فقال الطارق . لو كان عبداً لفهم معنى العبودية وبلغ ذلك إبراهيم فتمس في
الكلام ، ثم إنه ركب للصيد على دابة له واقتنى أثر أرنب أو ثعلب ، فبيما هو يطلبه إذ سمع هاتفاً
لا يراه ، يا إبراهيم لهذا خلقت أم بهذا أمرت ففرع وتوقف ثم عاد فركض ففعل الهاتف به ذلك
ثلاث مرات ثم قال له : والله ما لهذا خلقت ولا بهذا أمرت ، فترل من دابته ، وصادف راعياً
لأبيه يرعى الغنم فأخذ جبته الصوف ودفع له بثبانه وفرسه وما كان معه ، وبدأت سياحته في
البلدان يترقى من عمل يده في البساتين (راجع ما كتب عنه في تذكرة الأولياء لفريد الدين
الغطار - وحلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني) .

حياتها الأولى حين كانت تعزف على الناي في حانات البصرة . فإذا بها تكسر الناي الذي يمثل حياتها ورزقها لتتوب إلى بارئها وتتغنى بأناشيد الحب الإلهي ، ثم هي تمثل التصوف في منعطفه في النصف الثاني من القرن الثاني في انتقاله من مرحلة الزهد إلى مرحلة التصوف بما أبدعته وابتدعته في الحب الإلهي .

والصورة الثالثة : هي هذه الحادثة : لما قدم هارون الرشيد مدينة الرقة وقد أخرجت المدينة له زينتها وزخرفها ورد إليها في نفس الوقت العالم الزاهد عبد الله بن المبارك (ت ١٨١ هـ) ، فاحتفى الناس بمقدمه وانقطعت النعال إليه وارتفعت الغبرة ، فأشرفت أم ولد هارون من برج قصر الخشب ، فلما رأت الناس وكثرتهم قالت : ما هذا ؟ قالوا عالم خراسان وزاهدها ، فقالت : والله هذا هو الملك لا ملك هارون الرشيد الذي يجمع الناس إليه بالسوط والعصى والشرط والأعوان .

» « «

وانعكس السلوك على الفكر ، والعمل على النظر ، ومع أن الصوفية قوم عمل لا فكر ونظر ، فذلك شأن المتكلمين والفلاسفة ، ومع أنهم يؤكدون ضرورة معاناة التجربة الروحية : ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى ، قد أتيناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين ، فإن السلوك العملي لا بد أن يصبح موقفاً محدداً إزاء الحياة وإزاء الوجود ، لم يصبح الأمر مجرد

نذ الحياة الدنيا وطلب الزهد تمرّدًا على التيار الذى جرف معظم المسلمين من تعلق بقيم المادة ، إذ أن مجرد - رد الفعل - لا يعدو أن يكون مسلكاً سلبياً ، وإنما اجتمع الصوفية على موقف موحد إذ تبنا « الروح » كمبدأ يفسر حقيقة الوجود فى مجال النظر كما تبنا القيم الروحية كمسلك فى مجال العمل ، كان المسلك العملى متمتلاً بادئ الأمر فى مثل هذه العبارات ، يقول داود الطائى (ت ١٦٥ هـ) : صم عن الدنيا واجعل فطرك الموت ، وفر من الناس فرارك من السبع ، ويقول الفضيل بن عياض (ت ١٨٧ هـ) : لو أن الدنيا بجذافيرها عرضت على ولا أحاسب عليها لكنت أتقذرها كما يتقذر أحدكم الجيفة إذا مر بها أن تصيب ثوبه ^(١٤) ثم تمثل اعتبار عالم الروح حقيقة الوجود - فى مقابل عالم المادة لدى الماديين فى عدة مظاهر نتخير منها نموذجين :

النموذج الأول : موقف مناهض للتصور المادى : يقول جلال الدين الرومى (ت ٦٧٢ هـ) :

إن حياتك من روح الحق تخلق لا من بخار فى العروق ينبض ، إن سراج الشمس المضيئ ليس بالفتيل والزيت يضيئ ، وسقف السماء المدام ما هو بالعمد قائم . . . إنك موصوف بأوصاف الجليل فجاوز

(١٤) القشيري . الرسالة ص ٩ . ١٢

القول بالنار كما جاوزها الخليل ، وإنما العناصر لمزاجك خدام . . .
 وأسفاه على أفهام الخلق تعجز عن رؤية الحق فتد كل شيء إلى عالم
 مادي كالحجر ، هل علمتم حديث الجبل وكيف دك وناخ كالجمل ؟
 ليس ذلك بفعل زلزال ، وإنما بتجلى ربك ذى الجلال . . . يقولون
 بالخبز حياة الإنسان بل هي هبة من الرحمن . . . العالم المادي آكل
 ومأكول والباقيات الصالحات تحظى عند ربك بالقبول . وللاآكل
 والمأكول مرء وحلق ، هذا ما اعتاد أن يراه الخلق ، ولكن الحق وهب
 الخلق لعصا العدل ، فكم أكلت من عصا وحبل ولم يزد أكلها بهذا
 الأكل . . . إذا صار فكر الإنسان فيما أصله طين ، فهو شاحب سقيم
 مهين ؛ فإن تبدل فكره وأدرك عالم الروح أضواء كالمصباح وجهه
 الصبيح^(١٥) .

النموذج الثاني : مذهب فلسفي يفسر الوجود تفسيراً روحياً : من
 الطبيعي بعد أن نبذ التصوف العملي قيم المادة أن يستبعد التصوف
 الفلسفي المادة كمبدأ لتفسير الوجود ، ومع تعدد نظريات التصوف
 الفلسفي فإنها كلها تشترك في هذا الأصل ، ومع أن بعض المذاهب
 اللامادية لم تلغ المادة تماماً ، وإنما أقامت نوعاً من الثنائية بين عالمين :

(١٥) حلال الدين الرومي ، ترجمة عبد الوهاب عزام - فصول من المثنوى ص ١٩١

١٩٦ - لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة ١٩٤٦ .

عالم وراء عالم الظواهر ، ثم عالم الظواهر وجعلت الثاني تابعاً للأول كما هو الحال لدى أفلاطون في نظرية المثل ، فإن نظريات الصوفية اللامادية قد ذهبت إلى ما هو أبعد من ذلك ، فما الأجسام في نظرية الإشراق إلا أوهام تتراءى لنا في عالمنا الحسى ، إنها « جواهر غاسقة » منتمية إلى عالم الظلام ، وهذا « لا وجود » مادام النور هو أصل الوجود وجوهره ومبدأ الفيض وأوله^(١٦) ، وما من وجود حقيقى للموجودات المتكثرة في مذهب وحدة الوجود لدى ابن عربى ، إذ الوجود الحق لله وحده فالوجود كالبحر أمواجه متكثرة ولكن حقيقته واحدة ، والله هو بحر الوجود الزاخر ، وما الموجودات المادية المحسوسة إلا أمواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه ، فلا حقيقة للماديات في ذاتها^(١٧)

٢ - فى أن التصوف استكمال لقصور علماء الرسوم :

(أ) فى الفقه « المغزى الروحى والخلقى للعبادات » :

يعتبر الصوفية أن الفقهاء قد ضيقوا الدين وجعلوه مجرد رسوم وأشكال ، وعكفوا على بيان الحلال والحرام وعلى شروط العبادات وأصول المعاملات ، مكتفين بظاهر العلم والعمل على الجوارح دون أن

(١٦) د . محمد على أبو ريان أصول الفلسفة الإشراقية ص ١٣٧ ١٤٢ .

(١٧) مقدمة فصوص الحكم لابن عربى بقلم الدكتور أبو العلا عفيفى .

يتغلغلوا إلى الباطن حيث بواعث الأعمال وخطرات القلوب ، فقصروا عن فهم الدين اذ أغلفوا جانب الروح وسريرة النفس ، يستوى في ذلك الفقهاء والقراء .

كتب ابن منبه إلى ابن مكحول (المتوفى عام ١١٣ هـ) : إنك امرؤ قد أصبت فيما ظهر من علم الإسلام شرعاً فاطلب بما بطن من علم الإسلام عند الله محبة وزلفى ، تعد هذه أول إشارة إلى التفرقة بين الظاهر والباطن ، وفي الأولى إشارة إلى الفقه بينما الثانية تشير إلى التصوف ، هذه التفرقة التي عرفت في التصوف باسم : الشريعة والحقيقة ، وأن الحقيقة هي المعنى الباطن والمغزى الحقيقي لأوامر الشريعة * ، يقول روم ابن محمد البغدادي (ت ٣٠٣ هـ) : كل الخلق قعدوا على الرسوم . وقعت هذه الطائفة على الحقائق ، وطالب الخلق أنفسهم بظواهر الشرع وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق ، يشير النص إلى تفرقة بين رسوم تؤدي على ظاهر الجوارح ، وبين حقيقة أو مغزى يتصل بالورع والصدق ، وأنه لا يصح القعود عند الرسوم والأشكال ،

* يقول القشيري في رسالته عن الشريعة والحقيقة : الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبول ، وكل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة غير محصول ، فالشريعة جاءت بتكليف الخلق والحقيقة أنباء عن تصريف الحق ، فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده ، والشريعة قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قضى وقدر وأخفى وأظهر .

إذ أن تعاليم الدين ليست مجرد عبادات ظاهرة .
وقد قدم الصوفية معانى باطنة لشعائر الدين وعباداته من طهارة
وصلاة وصوم وزكاة وحج ، فليست الطهارة مجرد غسل البدن
أو الأعضاء بالماء دون تطهير الباطن من الرذائل ، ظاهر الطهارة تطهير
الجوارح من الأحداث والأخبار وباطنها تطهيرها من المعاصي والآثام ،
وهذه أول درجة مطلوبة من الطهارة تليها درجة أخرى للخواص ، هي
تطهير القلب من الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة ، تليها درجة ثالثة
للخواص الخواص وهي تطهير السر عن كل شيء سوى الله ، ولا يشير
الفقهاء إلى ذلك ولا يشقون عن القلوب .

وإذا شرع المصلى في الصلاة فإن استقبال القبلة يعنى أنه قد صرف
همه عن كل شيء ليتوجه إلى الله ، والنية تعنى عزم المصلى على الامتثال
لله والكف عن المعاصي ، والتكبير يعنى ألا يكون في قلب المصلى شيء
أكبر من الله ، فإن من غلب الهوى على أمر الله فقد اتخذ إلهه هواه ،
والغفلة من مبطلات الصلاة ، لأن الخواطر الواردة والأفكار الشاغلة
للمصلى عن الله يجمعها أصل واحد : حب الدنيا وذلك رأس كل
خطيئة ، ولا تقبل صلاة من رجل في بطنه لقمة من حرام ، ولو صلى
المصلى وعليه ثوب بعشرة درهم منها درهم واحد من حرام فلا صلاة له
حتى يضعه عنه .

والصوم ثلاث درجات : صوم العموم وهو كف البطن والفرج عن الشهوة ، وصوم الخصوص وهو كف السمع والبصر واللسان واليد وسائر الجوارح عن الآثام ، فإن من صامت على عهد رسول الله عن الطعام ولكنها اغتابت جيرانها فقد صامت عن الحلال وأفطرت على الحرام لقوله تعالى : (ولا يفتب بعضكم بعضاً يحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً) (الحجرات : ١٢) فالغيبة إفطار حرام ، ويقول الرسول عليه السلام : خمس يفطرن الصائم : الكذب والغيبة والنميمة واليمين الكاذبة والنظر بشهوة ، أما صوم خصوص الخصوص فهو كف القلب عن الخطرات المذمومة (١٨).

ويتشدد الصوفية في وجوب السرفى أداء الزكاة ، فلا تقبل في رأيهم صدقة من مسمع ولا مرأ ولا منان ولا متحدث بصدقة ، ولا يصح للمتصدق أن يستعظم في نفسه ما أعطى بل عليه دائماً أن يستصغر العطية ، لأن الطاعة كلما استصغرت عظمت ، والمعصية كلما استعظمت صغرت ، ولا يتم معروف إلا بثلاثة أمور : تصغيره وتعجيله وستره . وقد وجد الصوفية في الحج ميداناً خصباً يمارسون فيه « الرمزية » أو « الإشارات » على حد تعبيرهم نظراً لانطوائه على كثير من الطقوس ،

(١٨) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ١ ص ١١٤ - ١٨٠ .

وإذا كان الحج سفيراً إلى بيت الله فإنه لا وصول إلى الله إلا بالتجرد عن الشهوات والكف عن اللذات والاقتصار على الضروريات والتجرد لله سبحانه في جميع الحركات والسكنات ، والعزم على الحج لا يعنى مجرد مفارقة الأهل والوطن وإنما مهاجرة الشهوات واللذات ، فإن قال الحاج : لبيك اللهم لبيك فإن التلبية تعنى الانقياد التام لأوامر الله ، وهذا يقتضى قطع العلائق بدنيا الشهوات والآثام ، ومن ثم يلزمه رد المظالم والتوبة الخالصة من كل المعاصي ، فكل مظلمة علاقة بغير الله ، إذ يمسك المظلوم بتلابيب الحاج ويقول : أتقصد بيت الله في أقصى الأرض وأنت مضيع أمره في منزلك ، مستهين به مهمل لأوامره ، فإن لم تفعل لم يكن لك من سفرك إلا التعب والشقاء ، فإذا بلغ الحاج الميقات غسلوا أبدانهم بالماء وغسلوا قلوبهم بالتوبة ، وإذا نزعوا ثيابهم للإحرام تجردوا من العُقْد : وكذلك نزعوا عن سرائرهم الغل والحسد وحلوا من قلوبهم عقد الهوى ومحبة الدنيا ، فإذا قالوا : لبيك لا شريك لك فلا ينجبون دواعي النفس والشيطان ، وليس المقصود بالطواف طواف الأجسام بالبيت وإنما طواف القلوب برب البيت ، فإذا استلموا الحجر الأسود وقبلوه علموا أنهم يبايعون الله بإيمانهم ، فمن الآداب ألا يبدوا بعد ذلك إيمانهم إلى شهوة ، فإذا جاءوا إلى الصفا ، فمن الأدب ألا تعترض بعد ذلك الأكدار قلوبهم ، فإذا هرولوا بين الصفا

والمروءة فمن الواجب أن يسرعوا في الفرار من عدوهم ، فلا يتبعوا نفوسهم وشيطانهم ، وطلوعهم عرفات رمز لتعرفهم على معروفهم وهو الحق سبحانه ، وعند منى يتأهبون للقاء لعلهم يصلون إلى مناهم ، وكسر الحجارة رمز لكسر الشهوات ، ورميهم الحجارة رمز لترك ملاحظة الأعمال ومشاهدة النفوس لها ، والتعلق بأستار الكعبة رمز للتعلق بالله دون غيره (١٩) .

هذه بعض المعاني الروحية التي استنبطها الصوفية من الأحكام الدينية ، لقد غاصوا إلى باطن الشعائر فاستنبطوا أدق المعاني وقدموا مفهوماً خصباً للعبادات وجعلوا من الفروض فضائل ، إذ لما خلق الله الإيمان قال : اللهم قَوِّنِي فَقَوَاهُ بِحَسَنِ الْخُلُقِ .

لم يعد هناك مبرر لما يقوله ولیم جيمس بصدد شكلية الشعائر الدينية : تقوم الأديان في أساسها على أداء طقوس مفروضة ، سواء أكانت تقديم قرابين أم عبادات أم صلوات ، ويقاس إخلاص المتدين بمقدار طاعته لهذه الأوامر طاعة عمياء ، وفي نص آخر يقول : لقد بدأ التمسك بالدين يتضاءل لأن الشعائر في الأديان أساسية مع أنها تبدو سطحية في نظر الكثيرين (٢٠) .

(١٩) المرجع السابق : ج ١ ص ١٨٧ ٢٤٣ .

(٢٠) W. James, Varieties of Religious Experience pp. 29-31. (٢٠)

لقد قدم الصوفية أبلغ الرد بإثرائهم مضامين الشعائر روحياً وخلقياً ،
وأنها ليست مجرد أشكال ورسوم .

على أن ذلك لا يمنع من الإشارة إلى ما لزم عن ذلك من ميل بعض
المتصوفين - أو بالأحرى المستصوفين - من ترجيح الباطن على الظاهر
أو الحقيقة على الشريعة أو الاستغناء بالمحتوى الكامن للرمز عن المحتوى
الظاهر له تحت اسم إسقاط التكليف .

ولما كان الحج أكثر العبادات رمزية كان أكثر أركان الدين عرضة
لتجرؤ بعض الصوفية على قدسية شعائره ، وبالرغم من تعالى صيحات
صوفية معتدلين كالجنيد والقشيري مخذرين من الاستغناء بالحقيقة عن
الشريعة ، وأن من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق ، فإن ذلك لم يحل دون
جراً صوفية كبار ، وأن أعذر عن ذلك بأنها شطحات ، فنسب إلى
رابعة العدوية أنها قالت عن الكعبة : هذا الصنم المعبود في الأرض وأنه
ما وليه الله ولا خلا منه ، وقتل الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) بسيف الشرع
لدعواه الحج بالهمة أى إمكان أن يقضى المسلم مناسك الحج قضاء في
عقر بيته * .

* لقد غفل هؤلاء الصوفية عن المعنى الحقيقي للرمز بالنسبة للبيت الحرام ، إنه رمز وحدة
المسلمين الروحية في مشارق الأرض ومغاربها ، وإذا كان الجنود في ميادين القتال يقتلون دون
إعلامهم لأنها رمز مجد أوطانهم ولا يزعم زاعم أنهم يحاربون ويموتون من أجل =

(ب) في التفسير « التفسير الرمزي للقرآن »

لا يقف مدلول « الحقيقة » في مقابل « الشريعة » أو « الباطن » في مقابل « الظاهر » عند العبادات فقط ، بل إنه شمل آيات القرآن بما تنطوي عليه من تشريعات وقصص أنبياء ووعد ووعد ، ومن ثم فإنه يمكن اعتبار جانب « الرمز » أو الإشارات من أهم خصائص التصوف ، ذلك أن التنزيل الإلهي لا يقف عند المعنى الظاهر من لفظه ، والوقوف بالتفسير عندما يقتضيه العقل المحدود عقال عن الانطلاق إلى ما وراء القيود ، ومن ثم كان للقوم إشارات تعبر عما يقع للقلوب من تجليات ومشاهدات وتلويحات وتلميحات يفيض فيها الله على قلوب صفوته وأحبابه من أسرار كلامه ، ويؤكد الصوفية في تفسيراتهم الرمزية جانبين :

١ - إنهم ليسوا مبتدعين بتفسيرهم الرمزي ومن ثم فإنهم ينسبون إلى الرسول القول : لكل آية ظاهر وباطن وحد ومطلع " ، وقوله عليه

= « قطعة قماش » كذلك الكعبة تشق لها الرحال لأنها رمز وحدة المسلمين وتماسكهم والتفافهم ، وهذا هو مقصد إبراهيم من دعائه « واحعل أفئدة من الناس تهوى إليهم » ومن ثم فإن دعوى أنها صمم معبود أو إمكان الاستغناء عن الحج إلى البيت الحرام بالحج بالهمة إنما هي من مخاريق الصوفية ، ولا يعتد عهم بأنها مجرد شطحات .

• يفسر سهل التنسري هذا الحديث بقوله : الظاهر هو التلاوة والباطن هو الفهم والحد حلالها وحرامها والمطلع إشراف القلب على المراد بها فقها من الله عز وجل .

السلام : إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العالمون بالله تعالى فإذا نطقوا به لا ينكره إلا أهل الغرة بالله عز وجل ، وينقلون عن علي بن أبي طالب القول مشيراً إلى صدره : إن ها هنا علوما جمّة لو وجدت لها حملة ، وقوله كذلك : لو شئت لأوفرت من تفسير الفاتحة سبعين بعيراً (٢١) .

٢ - أنهم يختلفون عن إخوان الصفا وفرقة الباطنية ممن جعلوا التفسير الباطن هو وحده المراد من الآيات ، ومن ثم ألغوا تفسيرها الظاهري في مقابل ذلك ، يؤكد الصوفية ضرورة التفسير المأثور ولكنهم يرونه بدنا روحه تفسيرهم الرمزي* ، وقد ذهب الغزالي مدافعاً عنهم إلى أن المنقول من مظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك فيه (٢٢) ، ويقول الشيخ رزوق : نظر الصوفي أخص من نظر المفسر وصاحب فقه الحديث ، لأن كلا منهما يعتبر الحكم والمعنى ليس إلا ، بينما يزيد الصوفي بطلب الإشارة بعد إثبات ما أثبتاه .

(٢١) جولد تسيهر وترجمة الدكتور عبد الحليم النجار مذاهب التفسير الإسلامي .

ه عبر ناصر الدين خسرو عن هذا المعنى بقوله تفسير النص بالظاهر هو بدن العقيدة على أن التفسير الصوفي يحل من محل الروح وأين يحل بدن بلا روح .

(٢٢) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ١ ص ٢٧٥ .

ويمكن تصنيف إشارات الصوفية - أو بالأحرى تفسيراتهم الرمزية - وفقاً للتقييم الديني والفلسفي على النحو الآتي :

● آيات وجد فيها الصوفية منطلقاً خصباً للتعبير عن معانيهم الباطنية في غير تكلف :

مثل آية النور لما تنطوى عليه من أسرار حافلة وتشبيهات تثير استغراق المتصوف : النور - المشكاة - الزيتونة - لا شرقية ولا غربية - يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسه نار - نور على نور ، وكذلك الآيات التي ترد فيها ذكر مصطلحات القوم أو مقاماتهم وأحوالهم كالصبر والرضى والقبض والبسط ، أو آية المعراج الروحي للرسول في سورة النجم ، أو درجات النفس كالنفس اللوامة والنفس المطمئنة .

وفي مثل هذه التفسيرات يمكن أن نلمح بحق كيف تنثال المعاني الدقيقة والإشارات اللطيفة من أعماق قلوب مستبصرة وأرواح مشرقة ، وهذه أمثلة لبعض هذه المعاني والإشارات :

(ومن يتولى الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون)
(المائدة/ ٥٦) (وهو يتولى الصالحين) (الأعراف ١٩٦)

فرق بين ولايتين : عبد يتولى الله وعبد يتولاه الله ، فهما ولايتان صغرى وكبرى ، فولایتك لله خرجت من المجاهدة ، وولايتك لرسوله

خرجت من متابعتك لسنته ، وولايتك للمؤمنين خرجت من الاقتداء بالأئمة ، أما من خرجت له الولاية من خزائن المنة على بساط المحبة فقد تمت ولاية الله له .

— (الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب) (الشورى : ١٣)
الناس على قسمين : قوم وصلوا بكرامة الله إلى طاعة الله وهؤلاء قد اجتباهم ، وقوم وصلوا بطاعة الله إلى كرامة الله وهؤلاء قد هداهم (ابن عطاء الله السكندري : التنوير في إسقاط التدبير)

(إني جاعل في الأرض خليفة) (البقرة : ٣٠)

خلق الله آدم بيده وأسجد له ملائكته وأسكنه الجنة نصف يوم - خمسمائة عام ثم نزل به إلى الأرض ، ما أنزله الله الأرض لينقصه وإنما ليكمله ، فكان نزول كرامة لا نزول مهانة ، فإنه كان يعبد الله في الجنة بالتعريف فأنزله إلى الأرض ليعبده بالتكليف فلما توفرت له العبوديتان استحق أن يكون خليفة (ابن عطاء الله السكندري : لطائف المنن ص ٥٣ - ٥٤)

(لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين)

(التين : ٤ ، ٥)

لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم (روحا وعقلا) ثم رددناه أسفل سافلين (نفساً وهوى) « أبو العباس المرسى » .

● آيات تعبر عن المعنى المزدوج لصلة الله بعباده « صفات الجلال وصفات الجلال » :

يشير الصوفية إلى أسماء الله تعالى التي تنطوى على اللطف الإلهي مثل : رؤوف - رحيم - رحمن - غفور - على إنها صفات الجلال ، كما يطلقون على أسمائه تعالى التي تتضمن معنى القهر مثل : القهار الجبار - المنتقم - المذل - على أنها صفات الجلال وقد وجد الصوفية هذا المعنى المزدوج بما ينطوى عليه من مقابلة لطيفة في كثير من الآيات (٢٣) :

(قِيَمًا لِيَنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا) . (الكهف : ٢) ، بل إن ابن عربي يجد في صفات الجلال وصفات الجلال مقصود « اليبدين » في قوله تعالى (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) (ص : ٧٥) ، كذلك في قوله تعالى على لسان عيسى عليه السلام : (إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم) (المائدة ١١٨) يقول أبو العباس المرسى : عدل عن القول إنك أنت الغفور الرحيم لأنه لو قالها لكانت

(٢٣) جولد تسيير وترجمة الدكتور عبد الحليم النجار : مذاهب التفسير الإسلامى ص ٢٣٤ - الناشر مكتبة الخانجي .

شفاعة عيسى عليه السلام لهم ولكنه استعجى من الشفاعة عنده بعد أن
عبد معه .

ونستطيع أن نتلمس الإشارات اللطيفة في مثل هذه التأويلات
الرمزية حيث تتضح الصلة العميقة بين « الرمز » و « المرموز » أو بين
المضمون الظاهر و « المضمون الكامن » ، ولكن لهم تأويلات أخرى
لا تتضح فيها هذه الصلة ، ومن ذلك :

● إطلاقهم قصص القرآن من التقييد الزماني والمكاني إلى معان
خارجة عن حدود الزمان والمكان :

(إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) بقرة كل إنسان نفسه والله أمرك
بذبحها "

(وما تلك يمينك يا موسى ؟ قال هي عصا أتوكأ عليها وأهش بها
على غنمي ولي فيها مآرب أخرى . قال ألقها يا موسى . فألقاها فإذا هي

• يتبنى الشيخ دكتور عبد الحلیم محمود رأى ابن عطاء الله عن تفسير أبي العباس المرسى للآية
على هذا النحو فلا يرى في ذلك إحالة للظاهر عن ظاهره لأن الصوفية قد أقرروا المعنى الظاهري
للآية ، ص ٩٢ من كتابه : أبو العباس المرسى ، ومع ذلك فليس بين المعنيين مناسبة ، ولم
اختصت البقرة دون سائر الحيوان بالإشارة إلى النفس ، وما عسى أن تكون صفات النفس من
أوصاف البقرة : تثير الأرض ولا تنقى الأرض مسلمة لاشية فيها ، وهل قتل نوا إسرائيل
شهواتهم إذ ذبحوا البقرة ؟ .

حية تسعى . قال : خذها ولا تخف سنعيدها سيرتها الأولى (طه : ١٧ - ٢١)

يقول أبو العباس المرسى : يقال للولى وماتلك يمينك أيها الولي ؟ قال هي دنيائى أتوكأ عليها وأهش بها على غنمى - وغنمه أعضاؤه - ولى فيها مآرب أخرى ، فيقال له ألقها فناء عنها . . فألقاها ، فيكشف له عن حقيقتها ، فإذا هي حية تسعى ، ثم يقال له خذها ولا تخف فلا يضره أخذها لأنه أخذها بإذن الله كما ألقاها بإذن الله ، فأخذها من الوجه الذى به ألقاها ، فأطاع الله فى أخذها كما أطاعه فى إلقائها * .

(قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم) (الأنبياء : ٦٠)
سمى إبراهيم فتى لأنه كسر الأصنام ، فمن كسر الأصنام فهو فتى

.. تفسير صوفى آخر لابن عربى . وما تلك يمينك ياموسى « إشارة إلى نفسه أى الحق ، التى هى فى يد عقله إذ العقل يأخذ به الإنسان العطاء من الله ويصبط به نفسه ، قال هى عصاى أتوكأ عليها ، أى أعتمد فى عالم الشهادة وكسب الكمال والسير إلى الله والتخلق بأخلاقه عليها أى لا يمكن هذه الأمور إلا بها ، وأهش بها على غنمى ، أى تضبط أوراق العلوم النافعة والحكم العملية من شجرة الروح بحركة الفكر بها على غم القوى الحيوانية ، « ولى فيها مآرب أخرى » من كسب المقامات وطلب الأحوال والمواهب والتجليات . قال ألقها ياموسى ، أى خلها عن ضغط العقل ، فألقاها أى خلاها وشأنها مرسله بعد احتوائها من أنوار تجليات القهر الإلهى . . ص ٢٥١ - ٢٥٢ - جولدسمير مذاهب التفسير الإسلامى ، هكذا يستخلص كل صوفى المعنى الذى يمليه عليه حاله ومقامه لا ما تلهمه به الآية من معان وإشارات ، ومن ثم تنوعت التفسيرات وربما تباينت مادام التصوف تجربة ذاتية .

« الخليل عليه السلام وجد أصناما حسية فكسرها وأنت لك أصنام معنوية فإن كسرتها كنت فتي ولك أصنام خمسة » النفس والهوى والشيطان والشهوة والدنيا فإن كسرتها فأنت فتي .

(فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى) (طه : ١٢)

وجدت هذه الآية وجوهاً كثيرة متباينة للتأويلات الصوفية استقوها

من تعبير : خلع النعلين « الوادى المقدس » منها قول السهروردي : التجرد من أغراض الأحوال هو من خلع نعلي النفس والقلب (٢٤) .

والنعلان عند الغزالي وكذلك عند أبي العباس : ما طراح الكونين أى تجرد موسى لله غير طالب حظاً من الدارين : دنيا وأخرى ، أما عند ابن عربى فلكى يعقل ما يوحى إليه فيها حظى به من التجلى الإلهى عليه أن يتخلى عن ثلاثة موانع « إذ لما كان النعلان من جلد حمار ميت فقد وجب أن يتخلى عن الظاهر وهو المراد من الجلد وعن البلادة المقصودة من الحمار وعن الجهل الذى هو الموت ، لأن العلم إنما يكون للكائن الحى (٢٥) .

(٢٤) السهروردي (شهاب الدين) : عوارف المعارف على هامش الإحياء للغزالي ج ٢

ص ١٥١

(٢٥) جولدتسيهر . مذاهب التفسير الإسلامى ص ٢٥٦ وراجع تأويلات أخرى لقصص

الأنبياء ص ٢٤٩ - ٢٥٧ .

ولم تخلص قصة أصحاب الفيل - مع أنها أقرب قصص القرآن إلى بعثة النبي زماناً ومكاناً - من هذا التأويل الرمزي فأبرهه هو النفس الخبيثة المظلمة - التي قصدت إلى تخريب كعبة القلب الذي هو بيت الله على الحقيقة : « ما وسعني سمائي ولا أرضي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن » (حديث قدسي) فأراد أن يصرف الحجاج عن القوى الروحانية إلى قلب الطبيعة الجسمانية التي بناها وأراد تعظيمها (٢٦) .

● التأويل بالرأى* - إلزام النص القرآني بأفكار صوفية مسبقة :
 ١ - التوكل : لا يختلف الصوفية في ذلك عما أخذ على المتكلمين ، تسلطت عليهم أفكار مسبقة فأولوا الآيات بما يوافق معتقدتهم ، ولما كانت فكرة التوكل من أهم مقامات الصوفية ، بل عليها يدور كثير من أقوالهم - لاسيما في التصوف المتأخر حيث اتخذت معنى التجرد عن الأعمال والأسباب باسم إسقاط التدبير بل أصبحت قرين التوحيد ، وأصبح التدبير أو الاختيار مرادفاً للشرك بالله ، ففي تفسير قوله تعالى :

(٢٦) المرجع السابق ص ٣٦٤ - ٢٦٥ .

.. التفسير بالرأى يقابل التفسير بالمأثور وهو التفسير المأثور عن صحابة الرسول ، أما التفسير بالرأى فهو المسبوب إلى الفرق الكلامية ، إذ يؤول المتكلم الآية وفقاً لمعتقد المذهبي وعالماً ما يكون تأويله متعسفاً .

« دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون »
 (العنكبوت : ٦٥) لا يعنى الشرك إشراكهم مع الله آلهة أخرى وإنما
 قولهم لولا استواء الرياح لما نجينا ، ولما كانت فكرة التوكل تحتل كل هذه
 الأهمية فإنها كانت مناط تأويل آيات كثيرة .

(سبحان الله وتعالى عما يشركون) (القصص : ٦٨)

من ادعى الاختيار مع الله فهو مشرك مدع للربوبية بلسان حاله وإن
 تبرأ من ذلك بما قاله .

(وأتوا البيوت من أبوابها) (البقرة ١٨٩) .

باب التدبير من الله لك هو إسقاط التدبير منك لنفسك .

(إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة)

(التوبة ١١١)

لا ينبغي لعبد بعد المبايعة تدبير ولا منازعة لأن ما بعته وجب عليك
 تسليمه وعدم المنازعة فيه ، فالتدبير نقض لعقد البيعة .

(قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أوتكونا

من الخالدين) (الأعراف : ٢٠) .

أتى إبليس آدم من تفكيره فى التدبير لنفسه أن يكون إلى جوار
 الحبيب .

(وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) (الذاريات : ٥٦) .

العبودية هي ترك الاختيار وعدم منارعة الأقدار .

(ذلك بأنهم كرهوا ما أنزل الله فأحبط أعمالهم) (محمد : ٩) ومع أن استعمال السورة يشير بصراحة إلى الذين كفروا فقد ذهب ابن عطاء الله إلى أن خصلة واحدة تحبط الأعمال وهي سخط العبد على قضاء الله (أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة) (البقرة : ٦١) .

أتستبدلون مرادكم لأنفسكم بمراد الله لكم ، اهبطوا مصر فإن ما اشتيتموه لا يكون إلا فى الأمصار ، اهبطوا من سماء التفويض وحسن التدبير منا لكم إلى أرض التدبير والاختيار منكم لأنفسكم موصوفين بالذلة والمسكنة لاختياركم مع الله وتدبيركم لأنفسكم مع تدبير الله (٢٧) .

وهكذا جعل ابن عطاء الله السكندرى (ت ٧٠٩ هـ) من إسقاط التدبير معنى مرادفاً للتوحيد وكان تأثيره فى ذلك خطيراً للغاية منذ القرن

(٢٧) ابن عطاء الله السكندرى : التوير فى إسقاط التدبير ص ٤٣ طبعة دار التراث العربى للطباعة والنشر وتحقيق موسى محمد على و ص ٨٣ - والكتاب كله يدور حول هذا المعنى : إن التدبير والاختيار من أشد الذنوب والأوزار .

الثامن إلى اليوم ، إذ التزمت الطرق الصوفية لاسيما الشاذلية (٢٨)

(٢٨) الشاذلية أكثر الطرق الصوفية عدداً وأشدّها أثراً ، وابن عطاء الله تلميذ أنى العباس المرسى تلميذ أنى الحسن الشاذلى مؤسس الطريقة . ولا يعرف لمعظم مؤسسى الطرق مؤلفات فيما عدا أحزاب وأدعية وأوراد فيما عدا ابن عطاء الله الذى يعكف مريدو الشاذلية على قراءة كتبه . وأسلوبه جد خطير لأن فيه بلاغة في التعبير ولكنها بلاغة تشيع في المريدن نوعاً من التخدير وتشل عما في عباراته من إيقاع سحجى ملكة البقد العقلى ، ولا تدور كتاباته غالباً إلا حول هذا المعنى ، التجرد عن الأسباب وإسقاط التدبير . غافلاً متجاهلاً أن التوكل هو قول الرسول : (اعقلها وتوكل) حين سأله سائل عن ناقته أدعها وأتوكل . فجعل عليه السلام الأخذ بالأسباب أو عقاب المأقة مصاحباً للتوكل بل سابقاً عليه . وآيات أخرى تفيد التدبير والأخذ بالأسباب . « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة » « وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم وليأخذوا حذرهم » فإله سبحانه قد أمر بالحذر ، والأنبياء وكلهم قدوة التمسوا الأسباب وحزنوا في مواطن الحزن . ويعقوب يطلب من بنه أن لا يدخلوا مصر من باب واحد وحقيقة أنه قال وما أعنى عسكم من الله من شيء إن الحكم إلا لله عليه توكلت وعليه فليتكول المتوكلون ، ولكن حقيقة نفاذ القضاء الإلهى وضرورة التوكل لم يجمع يعقوب أن ينصح بيه أن يدخلوا مصر من أبواب متفرقة ، بل إن التماس الأسباب سابق مرة أخرى على التوكل على الله ، ويعقوب أيضاً هو الذى ابصت عيناه من الحزن فهو كظيم فهل عارض بحزنه قضاء الله ؟ ، وحيثما أمر الله موسى أن يذهب إلى فرعون إنه طعى ، التمس موسى الأسباب فطلب من الله أن يشد عضده بأخيه لأنه أفصح منه لساناً ثم عبرا بعد ذلك عن خوفهما . قالوا ربنا إنا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى وهكذا لا نجد مفهوماً للتوكل عند أحد من الأنبياء ، وهم قدوة - يفيد إسقاط التدبير أو استبعاد الأسباب ، إنه مفهوم غريب عن روح الإسلام : دين العمل والجهاد وعلى عاتق روح كتاب « التنوير في إسقاط التدبير » يقع وزر ما شاع بين مريدى الطرق الصوفية من خضوع وخنوع وتعطل عن الكسب ودروشة وتبطل . . . والحق أحق أن يتبع ، ولا قداسة في قول أحد إلا رسول الله فيما بلغ عن ربه .

بأفكاره ، وما زالت هذه الطرق تنوء تحت كاهل التواكل وترك الأسباب باسم إسقاط التدبير ، ومن ثم اقترنت حركات التجديد بحملات على التصوف كما سبقت الإشارة في مستهل هذه المقالة .

٢ - الفناء : حمل الصوفية معاني هذه الآيات على فكرة الفناء في الله : (ثم إليه ترجعون) (البقرة ٢٨) (إنا لله وإنا إليه راجعون) (البقرة ١٥٦) (وإليه ترجعون) (يونس : ٥٦) (هود : ٣٤) (وإليه تqlبون) (العنكبوت : ٢١) (وأن إلى ربك المنتهى) (النجم : ٤٢) .

٣ - وحدة الوجود : حمل ابن عربي معاني آيات كثيرة لتؤيد مذهبه في وحدة الوجود واستواء جميع الأديان منها دعاء نوح : (رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً) (نوح : ٢٦) ليس ذلك دعاء عليهم بالهلاك وإنما دعوة من نوح لقومه أن يحررهم الله من قيود الوثنية التي تحصر الحق في مجال واحد مادي محدود ، فدعا عليهم بالفناء الصوفي لا بالهلاك والدمار . « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » (البقرة ١١٥) للدلالة على وحدة الأديان فليس على الإنسان أن يتقيد بعقد معين ويكفر بما سواه :

عقد الخلائق في الإله عقائدًا وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

● تفسيرات متأثرة بأصول أجنبية :

حاول جولد تسيهر أن يرد التفسير الرمزي الصوفي للقرآن إلى التأثير بما قام به كل من فيلون وأوريجين بالنسبة للكتاب المقدس وقصص العهد القديم على الخصوص ، ولا نوافقه على ذلك ربما كانت الدواعي متماثلة ، فلكى يتجاوز كل ما هو مقدس تقييدات الزمان والمكان وتحديدات المعنى الظاهر ملتصقاً آفاقاً أرحب وبعداً أعمق لابد أن يصبح النص المقدس رمزاً ، أما دعوى التأثير والتأثر فهي دعوى بلا دليل . ومع ذلك فهناك تأويلات لا يمكن إنكار أثر الأفكار السابقة ذات الأصول الأجنبية فيها :

١ - الأثر الأفلاطوني : تلقى كثير من المتصوفة على رأسهم الغزالي وابن عربي حصر أفلاطون الرباعي للفضائل الأصلية (العفة والشجاعة والحكمة والعدالة) والتي ارتبطت بقوى النفس الثلاث (الشهوانية ، والغضبية والعاقلة) تلقوا هذه الفكرة بترحاب كبير^(٢٩) فشاعت هذه الفكرة في كتب الأخلاق الإسلامية - دون إشارة إلى أفلاطون - كما لو كانت جزءاً من العقيدة الإسلامية* . وقد حملها ابن عربي على

(٢٩) جولدتسيهر : العقيدة والشريعة ص ٢٥٦

راجع أحياء علوم الدين ج ١ ص ١٠

خصال المؤمنين المتقين في الآية ١٧٧ من سورة البقرة : (ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وإقام الصلاة وآتى الزكاة) إنها العفة كمال القوة الشهوانية . . . والموفون بعهدهم إذا عاهدوا . . . إنها العدالة عن توازن القوى الثلاث وسيادة الحكمة كمال القوة الناطقة « والصابرين » فى السراء والضراء وحين البأس وهى الشجاعة التى هى كمال القوة الغضبية .

ولعبت أسرار الأعداد والحروف دورها فى بعض التفسيرات الصوفية ، ويشير ابن خلدون إلى تأثير الصوفية المتفلسفين بطائفة الإسماعيلية وأن كلا منها أشرب مذهب الآخر ، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم . وذلك بصدد دولة الباطن من أقطاب وإبدال ونقباء^(٣٠) ، ولكن يبدو أن بعض متفلسفة الصوفية من أمثال صدر الدين القونوى قد تأثروا بالإسماعيلية وإخوان الصفا بصدد أسرار الحروف والأعداد وهى فكرة فيثاغورية .

فالألف هو مظهر صورة العباد الذى هو النفس الرحمانى الواحدانى

(٣٠) اس خلدون : المقدمة ص ٣٣٢ طبعة المطبعة البهية (٣) صدر الدين القونوى - إعجاز البيان فى تأويل أم القرآن - تحقيق عبد القادر عطا ص ١١٥ - ١٢٧ نشر دار الكتب الحديثة .

الذى به وفيه بدت وتعينت صور سائر الموجودات التى هى الحروف والكلمات الإلهية . فلا يظهر لشيء من الحروف عين إلا بالألف الذى هو مظهر الواحد والباء أول مراتب التعدد والظهور الكونى (٣١) .

ولم يكن الاهتمام بأسرار الحروف مقصوراً على الصوفية المتفلسفين وإنما نجد صوفياً يعد سنياً معتدلاً وهو القشيرى يشير إلى أسرار الله فى الحروف : فالباء فى بسم الله حرف التضمين ، أى بالله ظهرت الحادثات وبه وجدت المخلوقات ، ثم يشير إلى أن بعض الأولياء يتذكرون من الباء بربهم بأوليائه ، ومن السين سره مع أصفياه ، ومن الميم مئه على أهل ولايته فيعلمون أنهم بربهم عرفوا سره وعنه عليهم حفظوا أمره ، وبه سبحانه وتعالى عرفوا قدره .

وتستثير الحروف المفتحة بها بعض السور وجدان الصوفية ، وهم إذ يشيرون إلى أنها من أسرار الله يقدمون تفسيرات لها فذلك فى رأيهم ما اختص الله به خاصة أوليائه باطلاعهم عليها ، بل هى منة من الله على ولى أصبح قطباً ، وإذا كانت أول سورة مفتحة بهذه الحروف هى البقرة « ألم » فالألف إشارة إلى الله لدى القشيرى و « اللام » إلى جبريل و « الميم » إلى محمد ، أى أن ذلك الكتاب نزل من الله على لسان جبريل

(٣١) القشيرى : تحقيق الدكتور إبراهيم بسيوى : لطائف الإشارات المجلد الأول ص ٥٦

إلى محمد ﷺ ، ويقدم الصوفى عادة تفسيرات متعددة ، لأسرار هذه الحروف ، فالفتوحات الربانية لفهم مستغلق الأسرار الإلهية غير محصورة ، ولا تتصل الألف بسائر الحروف بينما الحرفان الآخران متصلان « ألم » تنبيه للعبد إلى احتياج الخلق بجملتهم إليه واستغنائه عن الجميع (٣٢) .

ويسرف متفلسفة الصوفية المتأثرون بالفيثاغورية والأفلاطونية المحدثه في الغوص في أسرار الحروف والأعداد ، وهم في ذلك بلا شك قد أشربوا مذهب الإسماعيلية وإخوان الصفا ، ولما كان حرف الميم يشير إلى محمد فضلا عن أنه تكرر كثيراً في حروف مستهل السور ، فلا بد أنه ينفرد بسر معين ، والميم في الصورة الظاهرية ميمان (م ي م) لكل ميم أربعون والياء المتوسطة عشرة فصارت الجملة تسعين ، والتسعون هي التسعة بعينها في مراتب العشرات وبذلك يصبح من أسرار الميم إشارته إلى مجموع أسماء الله الحسنى (٣٣) .

٢ - الأثر الأفلوطيني : أما تفسير الميم لدى ابن عربي^١ فإشارة إلى الوحد كله ، الألف هي الذات الإلهية بدء الوجود ، اللام هو العقل

(٣٢) القشيري لطائف الإشارات مجلد ١ ص ٦٥ .

(٣٣) صدر الدين القويوني : إعجاز البيان في تأويل أم القرآن ص ٢٥١ .

« الأرجح أن هذا التفسير إنما هو للقاشاني وليس لابن عربي .

الفعال جبريل أو وسط الوجود الذى يفيض من المبدأ ، م محمد آخر كمال الموجودات ، وبذلك تتم دائرة الوجود . كذلك يشير إلى لفظ الجلالة « الله » على أنه الذات الإلهية من حيث هى على الإطلاق لا باعتبار اتصافها بصفات ، وقد ظهرت الموجودات من باء باسم الله لأنها الحرف الذى يلي الألف الموصوفة بأنها ذات الله ، وهى تشير إلى العقل الأول الذى هو أول ما خلق الله .

ويشير ابن عربى كذلك إلى أن المعنى المقدس المراد من العرش الإلهى إلى جانب المعنى الظاهر : أنه العقل الأول الذى صدر بطريق الفيض عن الحقيقة الأولى ، وقد ارتسمت عليه صور الموجودات على نحو كلى ، واستواء الله على العرش إلى جانب معنى استعلائه سبحانه عليه يفيد التأثير فى إيجاد الأشياء بإثبات صورها على العرش أو العقل (٣٤) .

* * *

أقام الصوفية إشاراتهم أو تفسيرهم الرمضى على قاعدتين :

الأولى : أن وراء الألفاظ الظاهرة يحتجب المعنى الباطنى وتستكن أسرار القرآن التى يعرف الله بمكنوناتها القدسية أولياءه على قدر منازلهم ومقاماتهم ، وأنه لا ينبغى أن يكون المعنى الظاهر غاية مراد الله من

كلامه ، ومن ثم فإن إشاراتهم استكمال للتفسير بالمأثور من أجل الوصول إلى لبابه .

الثانية : أنها لا تحل محل التفسير المأثور ولا تتعارض معه فهي ليست إحالة للظاهر عن ظاهره ، ذلك ما أكدوه دائماً ليعتقوا عن الباطنية . ولكن هاتين القاعدتين لا تكفيان لتظل الإشارات متسقة مع التفسير بالمأثور ، وإنما كان لابد أن تتوافر شروط أخرى لم تكن مرعية في كثير من تفسيرات الصوفية .

١ - أنه لابد أن يكون بين المعنى الظاهر والمحتوى الإشاري صلة ومناسبة ، أما أن يكون النص منطلقاً لسطوحات لا يستبين القارئ صلتها بالص أو علاقتها به فذلك خروج عن حدود الشرع وتجاوز عن مقتضيات الرمز من حيث صلته بالرموز ، إن علم الله اللامحدود لم يحط به أحد من خلقه حتى يسبب إلى على عليه السلام أنه لو تكلم في الفاتحة لحمل منها سبعين بغيراً^١ ليجعل بعض الصوفية هذا القول مبرراً للانطلاق في التفسير بلا حدود ولا قيود ، إنه إذا كان مغزى الرمز التخلص من التقييد الظاهري والتحديد الزماني المكاني ، فإن هذه

١ . يقول جولدتسيير : وعلى تقدم الزمان ارداد مقدار ما يتحملة النص المقدس من علوم إلى ما لانهاية . يقول أحد متأخري الصوفية : لكل آية ستون ألفاً وما بقي من فهمها أكثر ، ويقول آخر : القرآن يحوى سبعة وسبعين ألف علم ومائتي علم إذ كل كلمة علم ص ٢٧٩ .

الحرية في الانطلاق لا تعني التحليق بعيدا حتى تنقطع الصلة بالنص .
 ٢ - أنه كي تكون الإشارات إشارات إلهية وإلهامات ربانية فإنه لا يصح أن تنطلق من تصورات فلسفية مسبقة كالفناء والحلول ووحدة الوجود ، وكيف تكون أنوار قدسية ثم نجد معينها ومنهلها من الفيثاغورية أو الأفلاطونية أو الأفلوطينية ؟ أمن الله يُلقّنون أم من الفلسفة اليونانية يتلقون ؟ أم التبس عليهم الأمران ، وشطحات الصوفية تسمح بكثير من الالتباس والتخبط ؟

إن نقطة البدء في كثير مما انطلق إليه الصوفية سليمة ومقنعة ولكن العبرة في الأفكار والأقوال بمدلولاتها ، كما أن العبرة في الأعمال بنحواتيها ، فقد أرادوا أن يستكملوا نقص علماء الرسوم ولكنهم ذهبوا إلى حد لا تجيزه الشرائع لا تستسيغه الأفهام .

ثانيا : فى أن التصوف رد فعل لتصور المتكلمين للعقيدة

كانت مآخذ الصوفية على الفقهاء مهجية من حيث إن الفقيه لا ينفذ إلى القلوب وخطراتها وبواعثها ، ولا يشير إلى علم المعاملة الذى هو علم فقه الباطن ، ومع ذلك نظر الفقيه مرتبط بالعبادات والمعاملات التى بها صلاح طريق الآخرة ، ومن ثم أمكن التوفيق بينهما بالرغم من اختلاف المنهج أو المنهل ، أما عن نظرة الصوفية إلى علم الكلام فالأمر جد مختلف ، إنه اختلاف جوهري فى المنهج والمذهب ، ومن ثم تعذر الجمع بينهما ويمكن أن يعد التصوف رد فعل لعلم الكلام من أبعاد ثلاثة :

(أ) البعد الأول ويتعلق بمسلك المتكلمين فى الجدل .

(ب) البعد الثانى فى طبيعة علم الجدل أو الأخرى علم الكلام الذى قوامه الجدل .

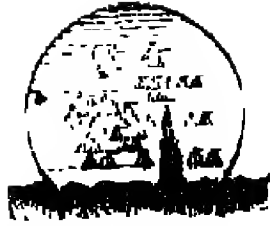
(ج) البعد الثالث فى نظرة الصوفية إلى العقل .

* * *

(أ) أما عن مسلك المتكلمين فى الجدل فإن أحدهم يقبل على مناظرة قرينه ويمنعه الإعجاب بنفسه وحب الغلبة من النظر إلى رأى

قرينه ، فيحول هذا الإعجاب بينه وبين الاهتداء إلى الحق ، وإذا
 انهمك المتكلم للمناظرة والمدافعة لم يشتغل بتعهد القلب وصلاحه ،
 ولقد حرص المتكلمون على تحقيق آراء خصومهم وبيان تهافت أقوالهم
 وذلك من الأمور التي تستثير العناد ، وينفر منه الطبع إذ جعلوا صناعة
 الكلام هواية أو غواية ، لقد أوقعوا بينهم العداوة والبغضاء إذ كفروا
 بعضهم بعضا ، وظنت كل فرقة منهم أنها وحدها الناجية ، فضيقوا
 رحمة الله وجعل كل صاحب رأى اللجنة موقوفة عليه وعلى أصحابه ،
 ولقد ذم الرسول الخلاف ونهى عن أموره « ما ضل قوم بعد هدى كانوا
 عليه إلا أوتوا الجدل » ، بل لقد شابه المتكلمين في مرائهم فعل المشركين
 إذ يقول تعالى : (ما ضربه لك إلا جدلا) ، لقد ثار الشر منذ نبغ
 المتكلمون وفشت صناعة الكلام ، ولم يسلك الرسول والصحابه مسلك
 المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقاتهم ، بل عدلوا عنه لعلمهم أن الجدل
 مثار الفتن ومنبع التشويش .

(ب) وإن أمكن أن يعزل ما يؤخذ على الفقهاء عن علم الفقه ، وإن
 التزم كثير من الصوفية بالشرعية إلى جانب الطريقة إذ الباطن لا يغنى عن
 الظاهر ، فليس الأمر كذلك بالنسبة لموقف الصوفية من علم الكلام ،
 إذ رفضوه مذهباً كما أنكروه منهجاً ، ذلك أنه لا يحصل على المكاشفة من
 الجدل والكلام ، بل إنه حجاب يحول دون تلقى القلب للإشارات



الإلهية والمكاشفات الربانية ، إذ لا يقين يلزم عن أدلة الكلام ، كيف
وقد اضطربت آراؤهم فما هو صواب عند شخص هو خطأ عند آخر
وما هو دليل عند البعض هو عند الآخرين شبهه ، فلم يتفقوا في الحكم
على شيء إذ الحق بالسببة إلى كل مُناظر هو ما استصوبه ورجحه واطمأن
به ، وإنما يلزم اليقين عن التصديق كما يلزم الإيمان عن التقديس وما
الجدل بمؤد إلى ذلك على التحقيق ، وكيف يلزم إيمان بالله واطمئنان
القلب عن القول إن العالم حادث لحدوث الأعراض . وإن مالا ينفك
عن الحوادث فهو حادث ، وإن كل حادث لابد له من محدث ، وكيف
يهتدى إلى نور الإيمان من يخوض فيما خاض فيه المتكلمون من أن الله عالم
نعلم ، قادر بقدرة هي ذاته ، أوهى غير ذاته أولاً هي هو ولا هي
غيره .

إن كثيراً مما اشتمل عليه علم الكلام مجادلات مذمومة وبدع
مستحدثة ومشاغبات ملتوية تزدريها الطباع وتمجها الأسماع ، ولقد قبض
رسول الله عن آلاف من الصحابة كلهم علماء ولم يكن فيهم من يحسن
صناعة الكلام^(٣٥) ، لقد حرفوا الكلم عن مواضعه بأهوائهم ، وأساءوا
التأويل فضلوا ، وتأولوا التنزيه على غير وجهه^(٣٦) .

(٣٥) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ١ ص ٢٦ .

(٣٦) الزمذى كتاب الأكياس .

على أن هذه الانتقادات على قسوتها يجب ألا تصرفنا عن حقيقة الأمر ، وهى تغذر التقاء التصوف بالكلام ، ذلك أن موضوع الكلام إقامة الدليل العقلى على صحة العقائد والدفاع عنها ضد المبتدعة والملحدين ، ومن ثم فغاية القول فى علم الكلام من منظار صوفى ما قاله الغزالى فى المنقذ من الضلال : صادفته علماً وافياً بمقصوده غير واف بمقصودى ، إذا لم يقيم التصوف فى حقيقة الأمر لدفاع عقلى عن العقيدة ، فلم يكن الصوفية أهل نظر وفكر وإنما أهل سلوك وطريق ، ومن ثم لا تسمح طبيعة التصوف بجدل المتكلمين ، وإذا أسرف المتكلمون على أنفسهم فى الجدل والمدافعة إلى حد أن كفّروا خصومهم من الموحدين ، وأحالوا المسلمين فرقاً ، فقد جاء التصوف ليقدم الناس شيئاً أجدى لهم من الجدل والمشاغبات مما يمكن أن يكون فيه صلاح لهم فى دينهم وآخرتهم ، فنّه الصوفية إلى وساوس النفوس ووجوب الخلاص منها وإلى مشاهدات القلوب ولزوم معاينتها .

(ج) ويتعدى خلاف الصوفية مع المتكلمين المسلك والمذهب إلى الجوهر ، أعنى بذلك موقف الصوفية من العقل قوام كل من علم الكلام والفلسفة ، إذ لا يؤدى العقل فى عُرف القوم إلى معرفة الله ، وإنما يتم الوصول إلى الله بمعرفة تنال بالالهام ، كما تتم نبوة النبي بالوحى ، معرفة تنبع من القلب ولا تعبر عن حكم العقل ، ووسيلتها إضعاف شهوات

الحس وملكات العقل معاً ، إذ يتبع المجاهدة والخلوة والذكر - كما يقول ابن خلدون - الاطلاع على عوالم من أمر الله ، وإذا رجعت الروح عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح ، وماتزال هذه في نمو حتى تتكشف لها الأنوار الربانية والعلوم اللدنية ، فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم ، يقول ذو النون المصري : من آتسه الله بقربه أعطاه العلم من غير طلب .

وموقف الصوفية من العقل يتجاوز دعوى الغزالي عنه إبان أزمتة الروحية ، فلا يتعلق الأمر بالنسبة للحواس مجرد الخداع حين نرى بالبصر أكمل الحواس الكوكب صغيراً ، ومعلوم أنه أكبر من الأرض ، كما لا يقف الأمر بالنسبة للعقل إلى مجرد افتراض وجود حاكم آخر وراء العقل ، يكذب أحكامه كما كذب هو إحكام الحس ، يقول جلال الدين الرومي في المثنوى : إن الحواس الظاهرة تستمد غذاءها وقوتها من الأبدان والأشباح ، أما الحواس الباطنة فإنها تستمد غذاءها وقوتها من النفوس والأرواح ، وإن قوت الأول الظلام الذي فطرت عليه الأجسام ، وقوت الثانية النور الذي فطرت عليه الأرواح والقلوب ، إن من اعتمد على الحواس الظاهرة حجبته عنه كثير من الحقائق . أما العقل الذي قيد نفسه بالاستدلال فهو جزئي محدود غرته الأوهام ، والشكوك ووطنه عالم الظلمات . . مثل من اعتاد التفلسف والاستدلال بالمقدمات

والبراهين ، كمثل من استعاض برجله رجلا خشية لا روح فيها ولا حياة ، كذلك الفلاسفة يستدلون بكلام ميت لا روح فيه ولا حياة ، لأنه صادر عن قلب ميت " ، وكيف يؤثر ويثمر كلام ميت صادر عن ميت ؟ ١

إن وراء العقل الجزئي المحدود عقلا إيمانياً لا يرزقه إلا المؤمن ، العقل الجسماني قد سود بالمداد الأوراق ، أما العقل الإيماني فقد نور الآفاق ، لا يتحدث الفيلسوف إلا عن المعقولات ، ولا يتجاوز الأبواب إلى عالم الملكوت الفسيح .

لزم عن نخس قيمة العقل وإنكار العلم الكسبي كوسيلة توصل إلى معرفة الله آفتان من أخطر آفات التصوف وأشدّها نكراً .

١ - طرح التعليم وتفشي الغيبيات :

من حق الصوفية أن يأخذوا على الفلاسفة والمتكلمين استنادهم إلى

.. من مآخذ الصوفية على الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والعلماء أنهم يلقون علومهم ميتاً عن ميت . أما هم أي الصوفية فيدعون أن علومهم إلهام من الحى الذى لا يموت ، يقول البساطامي مخاطباً العلماء أحاديث علمكم ميتاً عن ميت ، وأخذنا علماً عن الحى الذى لا يموت ، يقول أمثالنا حاشى قايى من ربي وأنتم تقولون : حاشى فلان ، وأين هو ؟ قالوا : مات ، عن فلان ، وأين هو . قالوا : مات .

العقل الجدلى الذى لا يقطع دابر الشك فى معرفة الله ، فالعقل البشرى قاصر عن الإحاطة بموضوعات عالم الغيب ، فتلك مجالها الذوق أو النور الإلهى الذى يقذفه الله فى القلب ، فتتكشف المعارف انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ومن لم يرزق الذوق لا يدرك اليقين فى معرفة الله والوصول إليه ، ولكن كثيراً من الصوفية قد توهّموا إمكان الاستغناء عن العلم الكسبى بما فى ذلك علوم الدين ، يقول الغزالى : إن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية ، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم ... بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة . وقطع العلائق كلها أو الإقبال بكنه الهمة على الله تعالى . . حتى تتلأأ على القلب حقائق الأمور الإلهية^(٣٧) تم يشير الغزالى إلى أن ذلك لا يكون بتعلم ولا دراسة ولا كتاب ، بل هذا النور الإلهى لا يصح معه قراءة قرآن ، ولا تأمل فى تفسير ، ولا كتب حديث ، بل إنه لا يخطر بباله شىء سوى الله^(٣٨) : وهكذا أصبح العلم التعليمى فى وهم الصوفية حجاباً يحول دون العلم اللدنى حتى لو كان ما يتعلم قرآن أو تفسير أو حديث ، وقد ذهب بهم الوهم إلى حد أن تصوروا أن لا فرق بين الأولياء وبين الأنبياء فى ذلك إلا فى الدرجة ، إذ كان الرسول أمياً فأثاه الله العلم من غير تعلم ، يقول

(٣٧) الغزالى : إحياء علوم الدين ج ٣ ص ١٦ .

(٣٨) الغزالى : إحياء علوم الدين ج ٣ ص ١٦ .

جلال الدين الرومي : حِرَّر لوح القلب عن نفوس العلوم حتى تتحرر لك الحكمة الإيمانية ، مورد الأنبياء الذين جرت على ألسنتهم الحكمة من غير معلم ولا كتاب ، وقد سموا هذا العلم بالعلم اللدني الذي ينكر إلى جانبه أي علم آخر ، يقول أبو يزيد البسطامي : ليس العالم الذي يحفظ من كتاب فإذا نسي ما حفظه صار جاهلا ، إنما العالم الذي يأخذ علمه من ربه أي وقت شاء بلا حفظ ولا درس ، وهذا هو العالم الرباني ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : (وعلمناه من لدنا علما) (٣٩) .

وإذ نبذ الصوفية العقل - إلا قليلا منهم - وإذا أنكروا العلم الكسبي لا باعتباره غير مؤد إلى معرفة الله فحسب بل باعتباره حائلا يحول دون الوصول إلى الله ، إذ إن الإشراقات الإلهية لا ترد إلا على قلب فارغ من كل هم ومن كل علم - هذا ما ارتآه المتصوفة الجاهلون خصوصاً في عصور تدهور حضارة الإسلام ، وتجروأ فشبها مقام الولي بمقام النبي ثم تشدقوا بأمية الرسول عليه السلام ، أقول إذ نبذوا العقل وأنكروا العلم - وإذا لا تعرف الحياة الفراغ ، فقد شغلت الغيبات والخرافات ما كان يمكن أن يشغله العلم متحصناً بالعقل ، وإذا الاعتقاد بسلطان مطلق للأولياء لا بوصفهم وسطاء وشفعاء إلى الله فحسب ، بل أضيف عليهم

القدرة الخارقة ما جعل بعضهم ، كأنهم متصرفون في هذا الكون نيابة عن الله - بعد أن اطلعوا على اسمه الأعظم - كأن الله قد وكل إليهم تصريف كل فعل من قضاء حوائج ، وشفاء أمراض ، ودفع مظالم ، فضلا عن إجابة الدعاء ، وتخطي الأمر النفع إلى الضر ، إذ اعتقد المريدون قدرة شيوخهم على إلحاق الضرر فيمن لا يعتقد ولايتهم ، لا من الأمراء وعامة الناس فحسب ، بل من العلماء والفقهاء * ، بل بلغت العقول من الشلل حدا لاعتقاد في مقدرة الأولياء على نقض نواميس الكون الثابتة ، واقرن ذلك كله بتحلل أخلاق بلغ بأدعياء التصوف حد ارتكاب الفواحش^(٤٠) إما لأنهم قد رفعت عنهم التكاليف ، وإما خوف المريدين أن يلحقهم العذاب الإلهي إن اعتبروا من المعترضين . ولاشك أنه قد مكن لذلك كله الاعتقاد في الكرامات ، وفي رأي أن البحث في الكرامات لا يكون استقطابا بين إنكار واعتقاد ، وإنما ينبغي

* مثل أسطورة ما حدث للعالم ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢ هـ) من السيد البدوي إذ اعترض على عدم حضور السيد البدوي صلاة الجماعة ، فرد السيد البدوي . اسكت وإلا أطير دقيقتك ، ثم دفعه السيد البدوي دفعة رقيقة فما لث إلا وأن شعر ابن دقيق العيد ، وقد رفع في الهواء وألقى به في جزيرة مجهولة ، فتاب وندم أن اعترض على الأولياء حتى صفح السيد البدوي عنه (د . سعيد عبد الفتاح عاشور . السيد البدوي ص ١٢٧ - ١٣٠) .

(٤٠) راجع في ذلك د . توفيق الطويل : التصوف الإسلامي إبان العصر العثماني ، ومصدره الأساسي الطبقات الكبرى للشعراني .

النظر إليها من أبعاد ثلاثة :

(أ) أصل الكرامة وصلتها بالتصوف .

(ب) رأى كبار الصوفية في الكرامة ، ثم ما آلت إليه في العهود المتأخرة .

(ج) التحليل العلمى والسيكولوجى على الخصوص - للكرامة .

(أ) المدخل الصوفى إلى الكرامة آية قرآنية وحديث قدسى ، أما الآية فهى - « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » ويفسرها الصوفية أن الله قد جعل قلوب أوليائه متعلقة بمشيئته ، فإذا شاء شيئاً شاءوه ، فشيئة الولي لاحقة ومترتبة على مشيئة الله ، وفى ضوء ذلك يفسرون دعوة يوسف : « رب السجن أحب إليّ مما يدعوننى إليه » فالله قد قدر بحكمته على يوسف السجن وجرى حكم القدر على لسان يوسف ، وإلا فكيف يدعو إنسان على نفسه بالسجن ، ثم الحديث القدسى : من عادى لى ولّياً فقد آذنته بالحرب ، وما زال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحبيته كنت سمعه الذى يسمع به ، وعينه التى يبصر بها ، ويده التى يبطش بها . . . « فلما كان الصوفى الواصل فاقد الإرادة - كريشة فى فلاة - تجرى عليه أحكام القدر فإن ما يجرى على لسانه من دعاء ليس إلا حكم القضاء ، فليس الدعاء علة الإجابة ، وإنما لا حق على حكم القضاء .

(ب) في ضوء ذلك يفهم رأى كبار الصوفية في الكرامة إذ اشترطوا لها شروطا ثلاثة :

١ - يجب على الولي سترها وإخفاؤها ، لأنها جانب من السر الذي يجب عدم البوح به ، ومن باح به استحل دمه :

بالسر إن باحوا تباع دماؤهم
وكذا دماء البائحين تباع

٢ - أنه لا يصح للولي أن يدعيها أو أن يلحظها أو أن يسكن إليها ، لأن ذلك يخرج من إرادة الله إلى إرادته ويخرج الكرامة عن أن تكون فعلا خالصا لله .

٣ - لا يقدح عدم وجود الكرامة في كون الولي وليا ، بل قد يكون من لم تظهر له كرامات أفضل ، لأن الأفضلية هي بزيادة اليقين لا بظهور الكرامات (٤١) .

لم يرع المتصوفة المتأخرون وأدعياء التصوف هذه الشروط ، ولم يفهم المريدون حقيقة الكرامة ، الأمر الذي أدى إلى أن تصبح الكرامات مدخلا للغيبيات والخرافات . وأن يتحمل التصوف وزر ما ران على الفكر الإسلامى من تأخر وجهالة .

(٤١) القشيري . الرسالة ص ١٥٩ وانظر الخامس من شرح زكريا الأنصارى .

(ج) والكرامة بعد ذلك ليست عسيرة على التحليل السيكولوجي حتى يبدو اللامعقول مستساغاً مقبولاً ، فحين تفشى الظلم وانقطع أمل الناس في الإصلاح من حكام الظاهر منذ أواخر عصر المماليك ، ساد الاعتقاد بين مريدى التصوف بحكومة الباطن إذ يحكم الكون ويتحكم في البلد أولياء من أقطاب وأبدال ونقباء^١ .. فعوض لهم الخيال آلام الواقع ومكنه في نفوسهم ، وغالباً ما يكون حكام الباطن من الفقراء من أصحاب الحرف .

والحسن بن على سبط النبي بعد أن تنازل لمعاوية عن حكومة الظاهر - وما ترتب على ذلك من صدمة الأتقياء ومحبي أهل البيت - هو في رأى السيوطي أول الأقطاب ، وقد تبادل الصوفية والشيعة هذا الاعتقاد بالصوفية باطنياً والشيعة سياسياً ، والفريقان ثائران على الظاهر ساخطان عليه .

وحينما وصل السيد البدوي مصر وقد أصابته مشقة السفر بالمرض إذ أصيب بالرمد لا يصدق جهلة المريدين أنه يمكن أن يسرى على الأولياء نواميس الطبيعة البشرية ، فعوضوه عن ذلك أن أصبح من أهل الخطوة الذى قطع في مسيرته إلى مصر المسافة من الموصل إلى البصرة في خطوات معدودات ! !

١. على رأسهم الغوث - لاحظ دلالة هذا اللفظ .

هكذا يعيش الناس حين يصددهم الواقع بآلامه ، وحين لا يرون في العلم إلا عقبة تحول دون معرفة الله ، وحين يلغون عقولهم لأنها لا تسمح بنور الله بالإشراق على القلوب . . يصدقون الوهم ويحسدون الخيال ، وقد التبس عليهم الأمر بين إلهام الرحمن ووسواس الشيطان ، استحوذ عليهم الشيطان ثم هم يحسبون أنهم يحسنون صنعا .

٢ - الشطحات :

عرف الجرجاني الشطح بأنها كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى تصدر من أهل المعرفة باضطراب واضطراب ، أو هو وجد عنيف تشعر به النفس حينما تكون في حضرة الإلهية فلا تستطيع الكتمان ، فإن اشتد بالصوفي الوجد وكان في حال سكر وفقد الوعي أو الشعور فإنه يسمع في نفسه هاتفاً فينطق عما طاف به ، وكأن الحق سبحانه هو الذي ينطق بلسانه ، وقد اختلف الصوفية أنفسهم في الحكم على الشطحات ، فبينما دافع الجنيد بن محمد شيخ الطائفة (ت ٢٩٨) عن البسطامي (ت ٢٦١) وشطحاته سبحانه سبحاني أنا ربكم الأعلى حين جاءه من ينكر عليه ذلك ، إذ رد قائلاً : إن الرجل مستهلك في شهود الجلال ، فنطق بما استهلكه لذهوله في الحق عن رؤيته إياه ، فلم يشهد إلا الحق تعالى ، فنبهته فنطق به . . ألم تسمعوا مجنون بني عامر لما سئل عن اسم نفسه قال :

ليلي ، فنطق باسمه ، بينما أول جماعة من الصوفية عبارات مستبشرة
مستنكرة كما أول أبو العباس المرسى (ت ٦٨٥ هـ) قول الحلاج
(ت ٣٠٩ هـ) على دين الصليب يكون موتى ، أنه يموت على دين
نفسه فإنه هو الصليب وكأنه قال أنا أموت على دين الإسلام غير أنه
يموت مصلوباً ، نجد جماعة آخرين ينكرونها يقول عبد القادر الجيلاني
(ت ٥٦١ هـ) إذا كانت في حال الصحو فهي من الشيطان ، وإن
كانت في الغيبة فلا يقام لها حكم ، وإن كان الرأي السائد هو الاعتذار
عما يصدر عن الصوفية من شطح باعتبارهم في حالة سكر ، وهو ما عبر
عنه خصم للصوفية إذ يقول ابن تيمية : إن بعض ذوى الأحوال قد
يحصل له في حال الفناء سكر وغيبة عن السوى فيقول : سبحانى وما فى
الجبة إلا الله أو نحو ذلك مما يؤثر عن البسطامى وكلمات السكران تطوى
فلا تروى ولا تؤدى ، وإن أمكن التجاوز عما أثاره هؤلاء الصوفية من
فتنة للناس بشطحاتهم وهى فتنة أراد كل من البسطامى والحلاج ألا

« أنكر الغزالي الشطح ولكنه اعتذر عن أقوال البسطامى ، أما إنكاره فالشطح عنده دعاوى
عريضة فى العشق مع الله حتى ينتهى بعض الصوفية إلى دعاوى الاتحاد . . . وقد وجد فيه
الأدعاء بطلالة من الأعمال ، وتلقف الأعياء كلمات مخبطة مزخرفة فإن أنكر عليهم ذلك قالوا
الإنكار مصدره العلم والعلم حجاب ، ويرى الغزالي عظم ضرر الشطحات على العوام إلى حد أنه
يستريح دم صاحبها إدلا فائدة من كلام يشوش القلوب ويحير الأذهان ، يقول الرسول
(ما حدث أحدكم قوماً يحدث لا يفقهونه إلا كان فتنة عليهم) الإحياء ج ١ ص ٣٢

يتحمل تبعاتها ، إذ رد الأول على من قال له : يبلغنا عنك في كل وقت أشياء ينكرها وذلك بقوله : إنما يخرج الكلام مني على حسب وقتي .
ويأخذه كل إنسان على حسب ما يعقله ثم يسبه إلى ، كذلك اعتبر الثاني أن من يشهد عليه بالكفر أحب إليه وإلى الله ممن يشهد له بالولاية ، لأن من يتعصب لدينه أحب إلى الله ممن يحسن الظن به . فإن قضية الشطح يجب أن تطرح على اعتبار معيار التفرقة بين صadorها في حال صحو فتكون من الشيطان أو في حال سكر حتى لا يقام لها حكم .
وإن كان الصوفي في حال الشطح فقد الوعى فما أدراه إن ما أرتآه لمسة من الملك لا من الشيطان ، وأنها إلهام وليست وسواساً . يشير الغزالي إلى ما يقع للصوفية من غرور إذ يلتفت الصوفي إلى ذاته بعد إشراق نور الله عليه ، فيترأى له جمال قلبه فيسبقه لسانه معبراً عن دهشته قائلاً : أنا الحق ، ذلك أنه لم يتضح له ما وراء ذلك ، والتبس عليه المتجلى بالتجلى فيه ، كما يلتبس على المرء ما في الزجاج بالزجاج كما قيل :

رق الزجاج ورق الخمر فتشابه وتساكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر^(٤٢)

ويذكر ابن الجوزي عن أبي حمزة أنه دخل دار الحارث المحاسبي ،

(٤٢) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٣ ص ٣٤٧ .

فبينما هو مستغرق في سماع حديث الحارث مأمأت شاة ، فشهو أبو حمزة شهقة وقال : لبيك ياسيدى لبيك ! ! فغضب الحارث المحاسبي^(٤٣)

حقيقة أن كثيراً من الصوفية قد تحصن من أحابيل الشيطان“ في الأحوال والشطحات بالكتاب والسنة ، يقول الجنيد (ت ٢٩٨ هـ) : إن النكتة لتقع في قلبي من جهة الكشف فلا أقبلها إلا بشاهدى عدل من الكتاب والسنة ، ويقول الداراني (ت ٢١٥ هـ) ربما تنكت الحقيقة قلبي أربعين يوماً فلا آذن لها أن تدخل قلبي إلا بشاهدين من الكتاب والسنة^(٤٤) ، ويقول أبو الحسن الشاذلي (ت ٦٥٦ هـ) : إن عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف وقل لنفسك : إن الله تعالى قد ضمن العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في جانب الكشف والإلهام ولا المشاهدة ، مع أنهم أجمعوا على أنه لا ينبغي العمل بالكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة إلا بعد عرضه على الكتاب والسنة ، ولكن التمسك

(٤٣) ابن الجوزي : تلبس إبليس ص ١٦٩ .

» يشير الغزالي إلى أنه لا يخلو قلب عن أن يكون للشيطان فيه جولان بالوسوسة وأن العبد إذا لم يعين النظر بعين البصيرة التبس عليه الأمر ، فلا يفرق بين لسة الملك ولسة الشيطان « وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون » أعمال ظنوها حسنات وهى سيئات

(٤٤) السراج الطوسي : اللمع في التصوف ص ١٤٦ .

بالآداب والسنة لم يمنع كثيراً من الصوفية عن الشطح ، مادامت العبارات تصدر عنهم باضطرار ، فمع كثرة شطحات البسطامي في سكره نراه في صحوه يقول : لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى تربع في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة ، والحلاج الذي أداته الجنيد شيخ طائفة الصوفية - أحدثت ثغرة في الإسلام لا يسدها إلا رأسك - احتار في أمره قاضي المالكية أبو العباس بن سريج : ما أراه إلا حافظاً القرآن عالماً به ماهراً في الفقه عالماً بالحديث والأخبار والسنن ، صائماً الدهر قائماً الليل ، يعظ ويبكى ويتكلم بكلام لا أفهمه فلا أحكم بكفره .

أريد أن أخلص من ذلك كله إلى أن الشطح في التصوف جموح ، وأن هذا الجموح لا يكبحه قيد الشريعة وحده ، وإنما لابد لكل لجام من طرفين أو قيدتين : قيد الشريعة وقيد العقل ، ذلك العقل الذي خلفه الصوفية وراءهم ظهرياً ، كأن انتهاج المتكلمين والفلاسفة منهج العقل مسوغ للاستغناء عنه ، لقد شبه الغزالي العقل بالعين كما شبه الشرع بالشمس التي يغمر نورها الأشياء فالعقل للشرع نور على نور^(٤٥) وكيف يستغنى عن العقل وبه يعرف الشرع ؟

(٤٥) الغزالي : ميران العمل ص ٣٠ ومعارج القدس ص ٥٢ .

هكذا يتضح أن التصوف ينطلق عادة من نقطة بدء سليمة ومقبولة شرعاً وعقلاً : استكمال نقص في سائر المذاهب والسير ، وتصحيح مواقف الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة ومناهجهم ، ولكن إذ لا يجد لجاماً من العقل يكبحه ، بعد أن توهم معظم الصوفية إمكان الاستغناء عنه - فقد تردى التصوف بأهله إلى أشد الآفات نكراً : طرح العلم ، وتفشى الجهل " ، ودعاوى الشطح بعد غياب العقل .

» ' «

، وشهد شاهد من أهلها - من طائفة الصوفية - يقول سهل التستري : احذر صحبة ثلاثة من أوصاف الناس - الحبايرة القافلين والقراء المداهنين والمتصوفة الجاهلين .

ثالثاً : في ما ينفرد به التصوف عن سائر مظاهر الفكر الإنساني بعامة والإسلامي بخاصة

١ - في أن التصوف تجربة ذاتية ومنهجه الذوق :

التصوف في جوهره تجربة روحية تخص الصوفي الذي يعانها ويكابدها ، مصدر هذه المعاناة إرادة عارمة من الصوفي أن يتصل بالله ، ولما كانت هذه الأحوال تخص من يعانها فضلاً عن أنها لا تخضع لحكم العقل ومقولاته ، فإنه يحق للصوفية أن يعترضوا على كل من يحاول أن يزن تجاربهم وتعبيراتهم عنها بميزان العقل ، لأن العقل وقوانينه مشترك بين الناس جميعاً أما التجارب الصوفية فلا تخص غيرهم ، ومن ثم كانت دعوتهم إلى من أراد أن يفهم إشاراتهم أو أن يدرك سر أحوالهم أن يكابد ويعانى : ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى ، إن علومنا ذوقية بحتة ، قد أتيناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين ، كذلك يحق للصوفية أن يعترضوا على حكم العقل لأنه مقيد بعالم الشهادة عاجز عن إدراك أسرار عالم الغيب .

وإذا كانت التجربة الصوفية حالاً ذاتية فإنه يلزم عن ذلك نتيجتان :

١ - أن تتفاوت التجارب وفقاً لمقام كل صوفي في الطريق ، ووفقاً للاستعداد الروحي لكل منهم ، ومن ثم إن تختلف تعبيراتهم ، وأن لا تتفق أحوالهم يقول رويم بن محمد البغدادي : الصوفية بخير ما اختلفوا فإن اتفقوا فلا خير فيهم ، ذلك أن اتفاقهم إنما يعني أنهم احتكموا إلى شيء مشترك يجمعهم : إنه العقل ، تماماً كما تتفق الفرقة الواحدة في أصول عقلية تجمعهم ، وحينئذ لن يصبحوا صوفية .

٢ أن تتفاوت أحوال الصوفي الواحد في أوقاته المختلفة وفقاً لاستعداده وحالته النفسية وترقيه في الطريق ومن ثم قيل : الصوفي ابن وقته .

وإذا كانت نقطة البدء في أي نشاط عقلي - كالفلسفة - « أنا أفكر » - أو أنا أشك باعتبار الشك مظهرًا للتفكير ، فإن منطلق التجربة الروحية التي هي جوهر التصوف « أنا أريد » وهذه تعني معنيين متناقضين :

١ - - رغبة عارمة من الوجدان الباطن للصوفي في معرفة الله والاتصال به ، وفي إفناء ذات فانية في ذات أبدية .

٢ - أن يسقط الصوفي إرادته تماماً فلا يبقى من ذاته فعل ولا حركة ليكون الفاعل والمريد على الحقيقة هو الله . ومن ثم جاء قول الجنيد بن محمد : التوحيد هو إسقاط اليباءات ، فلا يصح أن يقول الصوفي : لي

أوبى أومنى أو إلى وإنما يضيف ذلك كله إلى فاعله الحقيقى .
 وإذا يقوم الصوفى برياضاته الروحية اجتهداً أو يصطفيه الله لاجتياز
 هذه التجربة الروحية اجتناء منه ، فإنه فى حال هذه التجربة يتعرض
 لمعنيين متناقضين :

١ - القابلية الصرفة إذ تنعدم فاعلية عقله الواعى : طفل فى حجر
 الحق - ريشة - من فلاة " .

٢ - سورة روحية غامرة نتيجة وجد فاض عن معدنه ، يستغرق
 الصوفى كله ، فيصيبه باضطراب جامع^(٤٦) وتحتاج هذه الحالة
 الوجدانية الصوفى منذ بدء الطريق حتى نهايته ، فى البدء يتعرض
 لانقلاب روحى شامل يغير مجرى حياته تماماً كأنه « ميلاد جديد » ، إنه
 الميلاد الروحى الذى غير مجرى حياة كل من رابعة العدوية وإبراهيم بن
 أدهم ، وغالباً ما يتعرض الصوفى قيلولاً لأزمة روحية تتفاوت حسب
 حالته حدة أو خفة ، فقد اضطربت أحوال الغزالي حتى عقل لسانه
 وعجز عن التدريس وألم به الغم ، فعزف عن الطعام وأعرض عن الحياة
 والمال والأولاد والأصحاب ، حتى إذا بلغ الصوفى تمام الفناء فى عن

« يستند الصوفية فى ذلك إلى حديث : قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن بقلبه
 كيف يشاء .

(٤٦) د . أبو العلا عفيفى : الثورة الروحية فى الإسلام ص ١٩ - دار المعارف ١٩٦٣ .

أنيته وبقى الله . يقول أبو يزيد البسطامي : خرجت من بايزيديتي كما تخرج الحية من جلدها ونظرت فإذا أنا هو .

ويستشعر الصوفي باللذة والألم معاً ، سعادة غامرة لشعوره بالوجود في الحضرة الإلهية ، يقول قائلهم : لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا بسيوفهم ، وألم التمزق النفسى بالحق لا تحتل التجلى الإلهي ، « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقاً » ويقول الحلاج معبراً عن هذا الألم . . . ولا يستقر عني لحظة فاستريح .

ولما كانت التجربة الروحية لازمة عن شوق ملح من الوجدان الداخلى في معرفة الله والاتصال به ، فقد لزم عن ذلك أن يلازم التصوف حب إلهي ، إنه المنحنى الخطير في افتراق التصوف عن الزهد ، ولا يختص بالحب الإلهي بعض الصوفية كرابعة وعمر بن الفارض دون البعض الآخر ، وإنما يلزمهم جميعاً ويظل ملازماً لهم - أيًا كان الجانب الذي غلب عليهم - في جميع المقامات والأحوال ، إذ لولاه لما تحرقت النفس شوقاً إلى سلوك الطريق الصوفي ولما تحملت المكاره من صيام وقيام ولا صبرت على المكابدات . ورياضات الطريق ، يقول الغزالي : المحبة هي الغاية القصوى من المقامات ، والذروة العليا من الدرجات ، فما بعد المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها كالشوق والأنس والرضا ، ولا قبل المحبة مقام إلا وهو

مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد .

في ضوء ما سبق يتضح ما يأتي :

- ١ - يلتمس معنى التصوف في حياة الصوفية لا في منطقهم ، إذ التصوف في حقيقته سلوك عملي لا أقوال نظرية .
- ٢ - أن منهج التصوف هو الذوق ، ذلك ما التزم به رجالهم وما ألزموا به كل من أراد أن يتعرف على طريقته .
- ٣ - من الطبيعي ألا يكون للعقل مدخل في هذه التجربة الروحية .
- ٤ - انفرد التصوف عن سائر مظاهر الفكر منهجاً وموضوعاً ، وقد حرص الصوفية على هذا الاستقلال بإبعادهم العقل من جهة ، وتفرقتهم بين العلم والمعرفة من جهة أخرى ، فالأول نتاج العقل ، بينما المعرفة ثمرة الذوق ، والعلم إدراك حقيقة من حقائق الموضوع المعروف ، بينما المعرفة حال تعانيها النفس حين تحترق شوقاً إلى الاتصال بالله ، فيها يتلقى القلب ما يلقنه من إلهام إلهي .

وقد حرص الصوفية على أن يبعدوا الفلسفة فيما اعتبروه بيتاً لهم لا يدخل فيه غيرهم ، إذ لا سبيل في رأيهم إلى معرفة الله بالعقل ، وليس من شأنه أن يخوض في عالم الغيب وهو مقيد بعالم الشهادة . أعلم أن الفلسفة إن علمتك شيئاً فقد علمتك نهاية الشوط الذي تستطيع أن تجرى فيه في ميدان العقل ، ولكنها لا تحبرك بشيء من الميادين الأخرى

التي في استطاعتك أن تجري فيها ^(٤٧) ، إذ كيف يدرك الفيلسوف موضوعاً متناهيًا بأداة متناهية ، وكيف يطبق مقولات العقل على عالم لا يخضع بطبيعته لهذه المقولات ، ومن حق الصوفية أن يدعوا ذلك ، ومن حقهم علينا أن نوافقهم على كل دعاويهم ، وأن نرضى استبعادهم الفلسفة عن ميدانهم ، إذ هو بيت لهم لا يدخله سواهم* فوضوعهم الوصول إلى الله ومنهجهم الذوق ، ووسيلتهم الحب الإلهي ، وطريقهم تجارب روحية ذاتية ومعرفتهم علم لدني وأنوار إلهية .

إن كان ذلك كله من حقهم فإنه لا يحق لهم على الإطلاق أن يفتتوا على ميادين غيرهم ، فلا يحق للصوفي أن يفسر الكون - عالم الشهادة - أو أنه يقدم نظرية في تفسير الوجود أو المعرفة ، ليس من حقهم الافتئات على الحق المشروع للفلسفة في تفسير العالم ، وتحليل قيمه ، إنه إذا كان من حق الصوفية أن يعترضوا على الفلاسفة في محاولتهم تفسير عالم الغيب وفقاً لمقولات العقل فإنه من حق الفلاسفة أن يعترضوا كذلك على محاولة الصوفية تفسير عالم الشهادة وفقاً لمنهج الذوق ، وإذا كان العقل لا يصلح لمعرفة الله والوصول إليه فإن الذوق بدوره لا يصلح لمعرفة العالم وتفسيره .

(٤٧) د . أبو العلا عفيفي : الثورة الروحية في الإسلام ص ١٧ .

* الصوفية هم أهل بيت واحد لا يدخل فيه غيرهم (القشيري ص ١٢٧) .

ويعدُّ الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) نقطة البدء في هذا التجاوز الخطير للتصوف ، فوقفه بمنظار صوفي ليس فحسب أنه باح بالسرفاستحل دمه ، فقد باح قبله البسطامي (ت ٢٦١ هـ) ولكن الصوفية تغاضوا عنه ، دافع عنه الجنيد شيخ الطائفة ولم يدافع عن الحلاج : « أحدثت ثغرة في الإسلام لا تسدها إلا رأسك » ، والواقع أنه أحدث ثغرة في التصوف لم تسد ، ذلك أن شطحات البسطامي عبارات عابرة أما الحلاج فقد أقحم التصوف في ميدان الفلسفة بمحاولة تفسير الوجود : تجلّى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق ، وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف ، وفي الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه ، فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد ، وكانت هذه المحبة علة الوجود ، والسبب في الكثرة الوجودية ، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها ، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه ، وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر ، فكان آدم من حيث ظهور الحق بصورته هو هو .

وزاد أمر افتتات التصوف على الفلسفة حتى أصبحت نظريات متكاملة في تفسير الوجود والمعرفة والقيم ، بما في ذلك المنطق لدى

السهروردي وابن عربي والجيلي ، ونظرة سريعة إلى هذه النظريات
تكشف عما يأتي :

١ - لا يستطيع الصوفية المتفلسفون أن يدعوا أنهم توصلوا إلى هذه
النظريات بمنهج الذوق أو أنها تجربة روحية .

٢ - لا يمكن الحكم على هذه النظريات بأنها تتويج الذوق لعمل
العقل كما هو الحال لدى أفلوطين وأسينوزا ، لأن هذين وأمثالهم فلاسفة
تصوفوا ، أما السهروردي وابن عربي فهم صوفية تفلسفوا ، وليس من
حقهم أن يدعوا أنهم توجوا بالعقل لعمل الذوق ، لأن الذوق في رأى
الصوفية أسمى من العقل .

٣ - ليست هذه النظريات على الإطلاق إلهامات إلهية أو فيوضات
ربانية ، كيف وقد اعترف السهروردي أنه استقاها من حكمة زردشت
وفلسفة أفلاطون فضلا عن أفلاطين .

هكذا تعد هذه النظريات بمعيار صوفي بحث شيئاً غريباً تماماً على
التصوف إن لم تكن مسخاً له ، ويكون هؤلاء الصوفية المتفلسفون قد
ارتكبوا خطأ منهجياً خطيراً في حق التصوف فضلا عن خطيئة دينية إذ
افتتن الناس والتبس عليهم أمر التفلسف بالاعتقاد .

٢ - في أن التناقض نسق التصوف :

تلتزم الفلسفة بالمنطق وقوانين الفكر ، ولا يسمح التفكير المنطقي باجتماع المتناقضات ، كما لا بد أن يراعى كل فيلسوف في مذهبه اتساق أفكاره معها تعددت مباحثه وإلا كان التعارض مظهرًا للتهافت ، ومع التزام الفلاسفة بأصول الاستدلال القائمة على مراعاة عدم التناقض ، فإن بعض الفلاسفة قد أدركوا عدم التطابق بين منطق الفكر ومنطق الوجود . فبينما لا يسمح الأول بالتناقض بأي حال فإن جوانب الوجود لا تفسر إلا في ضوء التناقض . إنه وحده الذى يفسر لغز الوجود في فلسفة هيرقليطس ، إذ أنه كامن في أعماقها ، إذ لا يتسنى تفسير الوجود إلا من خلال صراع الأضداد ، فالحرب أب الأشياء جميعًا ، وكما أن توافق اللحن في تنافر النغم ، وكما أنه لا بد من توتر بين الأوتار والعود حتى يصدر النغم الجميل ، كذلك التوافق الخفى في الحياة وفي الوجود أنه حصيلة صراع المتضادات ، يشتهى الإنسان الصحة والراحة والشبع ويكره المرض والشقاء والجوع ، مع أن نهاية المرض والشقاء والجوع يعنى اختفاء الصحة والراحة والشبع ، لأن توقف الصراع في الحياة يعنى خراب العالم ودمار الكون ^(٤٨) ، لقد أخطأ هوميروس حين قال : لو أن

التنازع زال بين الآلهة والبشر ، إنه لو حدث هذا لتوقفت الأشياء كلها عن الوجود .

وإدخال التناقض الوجودى - لا اللفظى ولا المنطقى - فى تفسير الكون يتخذ عادة مظهرين :

الأول : بأضدادها تعرف الأشياء وهذا معنى بسيط ساذج : لولا الصحة ما عرف المرض ، ولولا الشقاء لما نعمنا بالسعادة .

الثانى : صراع المتضادات وانبثاق النقيض عن النقيض ، يقول هيرقليطس عن القوس : اسمه الحياة وفعله الموت* ، تغتسل الخنازير فى الوحل والدواجن فى التراب .

ويشار عادة إلى هيرقليطس على أنه الفيلسوف الغامض ، وقد وصفه سقراط بقوله . إن ما فهمته منه شيء رائع ، أما ما لم أفهمه فإننى أؤمن بصحته غير أنه يحتاج إلى غواص من ديلوس^(٤٩) ، كما يشار إليه على أنه الأب الحقيقى للديالكتيك كنسق فلسفى يبلغ ذروته لدى هيجل ، ولكن الأمر الذى يهمنا هنا أن هيرقليطس بفلسفته هذه قد مس جوهر التصوف ، وقد أشار راسل إلى أهم صفتين للتصوف : أولاهما الإلهام

* يشير لفظ يونانى واحد إلى كل من القوس والحياة ولكن هيرقليطس يقصد أن الحياة والموت وجهان لحقيقة واحدة تحدثان وفقا لمبدأ صراع الأضداد .

(٤٩) د . عبد الغفار مكاوى : مدرسة الحكمة ص ٢٢ - دار الكتاب العربى - القاهرة .

أو البصيرة أو الذوق في مقابل الحس أو العقل لدى الفلاسفة ، أما الثانية فهي اعتقاد في الوحدة ورفض الاعتراف بالتعارض أو التباين أيّا كان ، وقد أرجع ذلك إلى العوامل الآتية :

- ١ - بعد أن رفض الصوفية العقل كمصدر لمعرفة يقينية كان من الطبيعي أن يرفضوا قوانينه وعلى رأسها قانون عدم التناقض .
 - ٢ - أن الاعتقاد بالكثرة والتعارض بين الموجودات مرتبط بعالم الظواهر - أو عالم المحسوسات - وقد رفضه الصوفية موقفاً ومسلماً ومذهباً ، يؤمن الصوفية إذن ابتداء من وحدة الشهود إلى وحدة الوجود أن الجزئيات المتعارضة والموجودات المتكثرة المتعددة المتنافرة ليست إلا أشباحاً جسدها الوهم إذ تختفي وراءها الوحدة المطلقة .
 - ٣ - يرجع راسل إيمان الصوفية بالوحدة وراء الكثرة إلى عامل سيكولوجي إذ التصوف في نظره موقف إزاء الحياة لا مذهب عن العالم* : ألا وهو ما يضيفه الإيمان بالوحدة من شعور بالأمن أو السلام في أحضان اللانهاية (٥٠) .
- ويحق للصوفية أن يستندوا في نسقهم هذا إلى القرآن ، إذ تتجلى

* ولكنه أصبح مذهباً عن العالم في النظريات الفلسفية في التصوف .

* التعبير الصوري عن ذلك هو الصوفية أطفال في حجر الحق .

عظمة الله في الكون في انبثاق النقيض عن النقيض : يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي (يونس ٣٠ ، ٣١) و (الروم : ١٩) . « إن الله خالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ، ذلكم الله » . . (الأنعام : ٩٥) « الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون (يس : ٨٠) ، استقى الصوفية من هذه الآيات الدالة على عظمته وقدرته - عز وجل - مفهوم التناقض ليجعلوه لطريقتهم مسلماً ومذهباً ونسقاً ومنهجاً .

أما المسلك فقد عبر عنه شيخ طائفتهم الجنيد بن محمد بقوله : يوجد الإنسان بالحضور ويفقد بالغياب ، ذلك علم العامة المعروف ، وسبيل وجودهم الموصوف ، فأما أهل الخاصة والخاصة المختصة ، فإن حضورهم فقد ، ومتعتهم بالمشاهدة جهد .

وفي المسلك أيضاً يقول جلال الدين الرومي : ذلك المكروه الذي يصيبني به أكثر إطراباً لي من الرباب ، يا من جفاؤه أحسن من الصفاء ، وقهره أحب إلي من لطفه ، هذه نارك فكيف نورك ، وهذا المأتم فكيف العرس ، أنوح وأخشى أن يستمع لنواحي فيخفف عني هذه الشدة كرباً ، إنني عاشق قهره ولطفه فأعجب لعاشق الضدين ، والله لنن جاوزت هذا الشوك إلى البستان لأنوحن نواح الليل فأعجب لبلبل يفتح فاه ليأكل الشوك والورد ! أي بلبل هذا ؟ ويقول أيضاً : ليس

عجباً أن تفر الشاة من الذيب ، العجب أن يكون لها منه حبيب ، إن الحياة من اصطلاح الأضداد .

وأما المذهب فقول الرومي أيضاً : إن ما يبدو تناقضاً إنما هو انسجام غير مفهوم . فكيف يضحك المرج في الربيع إذا لم يبك الشتاء ، وكيف ينال الطفل اللبن بغير بكاء ، كذلك يلقي رجل الطريق الخير والشر راضياً موقناً بأن الألم يكمل ويرقى حتى يبلغ غايته .

وفي المذهب أيضاً يدعو شيخ من الصوفية - محي الدين بن عربي ربه قائلاً : اللهم يا من ليس حجابك إلا النور ولا خفاؤه إلا شدة الظهور ، أسألك بك في مرتبة إطلاقك عن كل تقييد .

والتصوف نسق قائم على التناقض ، فالصوفية من جهة يدينون بالجبر ولكنهم من جهة أخرى أهل بمجاهدات ومكابدات ، يكاد الجبر باسم التوكل يكون مرادفاً لمعنى التصوف عندهم فالتصوف لدى ممشاد الدينوري إسقاط الاختيار مع صحبتك للخلق ، كذلك يتخذ التوحيد في مفهوم له معنى الجبر ، إذ التوحيد ليس مجرد إسقاط كثرة الأرباب وإنما إسقاط كثرة الأسباب ، ذلك أن الوسائط والأسباب مسخرات بأمره ، ولا يحتاج الصوفي مقام التوكل حتى يسقط إرادته. ويتجرد من التدبير راضياً بأحكام المقادير .

ولكن من ناحية أخرى جاهد الصوفية النفس حق الجهاد ، فمن ظن

أنه يفتح له شيء من هذه الطريقة أو يكشف له عن شيء منها يغير لزوم المجاهدة فهو في غلط ، وهداية الله ثمرة المجاهدة : (والذين جاهدوا فينا لندينهم سبلنا) « العنكبوت : ٦٩ » ، ويعنى الصوفية بالاجتهاد مجاهدة الجسم والنفس معاً ، إذ لا بد من إخماد الصفات البشرية ومفارقة الطبيعة الشهوية ، وقد انبثق عن هذا الشق المتناقض بين التوكل والمجاهدة ولزوم الجانبين معاً أن اعتبر بعض الصوفية أن الوصول إنما يتم باجتباء من الله قبل اجتهد العبد بينما ذهب آخرون إلى أنهم بعد المجاهدات والمكابدات يكشف لهم جليل المعاني .

هكذا يتضح النسق الأصيل من التناقض في التصوف ، والاجتباء والاجتهاد ، التوكل والجهاد ، قوم آمنوا بالجبر إلى حد أن جعلوا أنفسهم كريشة في فلاة تذروها الرياح بين يدي المقادير ولكنهم مع ذلك أصحاب الجهاد الأكبر : جهاد النفس .

وقد ترتب على هذا النسق من التناقض أن اتخذت الألفاظ والمصطلحات معاني مخالفة لمعناها المألوف ، بل إنهم يمجدون ما اصطلاح الناس أن ينفروا منه وأن يستهجنوه كالعبودية والفقر وخمول الذكر . كذلك يعبر الصوفية عن نسق التناقض وانبثاق النقيض عن النقيض في كثير من تعبيراتهم : العبودية شهود الربوبية ، من أراد الحرية فليصل العبودية ، حقيقة الحرية في كمال العبودية ، فلكى تكون لله عبداً حقاً

يجب أن تكون عن النفس والأغيار حرًا .

وكان لابد أن يتسق المنهج مع النسق ، ومن ثم انفردت كتب القوم بعرض مقاماتهم وأموالهم مثنى مثنى وبينها تعارض : الفناء والبقاء - الغيبة والحضور - الصحو والسكر - المحو والإثبات - الستر والتجلى - الحرية والعبودية - الشريعة والحقيقة - الرجاء والخوف - القبض والبسط - الهيبة والأنس - الجمع والفرق ، فهذا المنهج في العرض هو وحده الذى يتسق تماماً مع طريق القوم ومذهبهم ، ومن الخطأ أن يغفل القارئ عن حقيقة التناقض في التصوف ويظن أن مقصدهم أسلوب من أساليب البلاغة أو البيان ، بل في ضوء التناقض وحده يجب أن تفهم أدعيتهم وعباراتهم : أتوب إليك بك منك إليك ، يامن به ومنه وإليه يعود كل شيء ، أعوذ بك منك .

وعن هذا النسق من التناقض انبثقت جوانب كثيرة من إيجابيات التصوف وسلبياته ، أما الإيجابيات فقد تسنى للتصوف أن يحل إشكالات عسيرة استعصت على الحضارة الإسلامية فكراً وواقعاً . وأما السلبيات فقد لزمّت عن دقة نسق التناقض دقة لم يلتزم بها كثير من الصوفية إن هوت بهم إلى مزالق خطيرة عقيدة وفكراً .

١ - إيجابيات نسق التناقض :

(أ) في مجال الفكر : التصوف مخرج لأومة الفلسفة بعد « تهافت

الفلاسفة » - للغزالي :

حاول فلاسفة الإسلام قبل الغزالي - كالفارابي (ت ٣٣٩ هـ) وابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) التوفيق بين الدين والفلسفة فالدين في رأيهم سعى إلى الحق عن طريق الوحي والفلسفة تسعى إلى الحق عن طريق العقل ، والحق لا يعارض الحق ، ولكنهم كانوا إلى جانب الفلسفة أميل ، وكانت الفلسفة في تصورهم التزاما بآراء أفلاطون وأرسطو ، فهما على حد تعبير الفارابي مبدعا الفلسفة ومنشئا أصولها ومتمما فروعها ، ويعول عليهما في قليلها وكثيرها ، ويرجع إليهما في يسيرها وخطيرها ، وقد أدى بهم هذا الالتزام مع ترجيح جانب الفلسفة على الدين في مواضع الخلاف إلى آراء خطيرة تمس العقيدة ، الأمر الذي أدى بالغزالي أن يكفرهم في ثلاث مسائل :

- قولهم بقدم العالم .
- قولهم بعلم الله بالكلييات دون الجزئيات .
- قولهم بجشر الأرواح دون الأجساد

ولم يكن الغزالي في تكفيره إياهم يدافع عن مذهب كلامي معين ،

وإنما نصف نفسه مدافعاً عن العقيدة الإسلامية بعامة مستع
المتكلمين جميعاً ، لأن خلافه معهم في التفاصيل ولكنه مع الف
الأصول ، وعند الشدائد تذهب الأحقاد ، كذلك لم يتعرض
للفلسفة إلا بعد دراسة عميقة للفلسفة ، وقد هاجم الفلسفة
الفلسفة لا بسلاح الدين ، وذلك أجدى وأبعد أثراً ، خلاص
تعرضت الفلسفة لأزمة طاحنة كادت تقضى عليها وتفرض إ
دورها في الفكر الإسلامي ، ولم يجد في انتشالها دفاع ابن ر
الفلسفة أو انتقاده للغزالي ، ذلك أن الغزالي كان قد أبرز حدة ا
بين الدين والفلسفة على نحو لا يسمح باجتماعهما معاً في
الإسلامي ، ولما كان الدين جوهر حضارة الإسلام وفكره و
« تهافت الفلاسفة » للغزالي إنما يعني حتمية التضحية بالفلسفة ،
دور التصوف بنسقه المتناقض ، ذلك النسق الذي لا يسمح
بتعايش الضدين في فكر واحد وإنما بانبثاق أحدهما عن الآخر
الأمر كان يقتضي تعديلاً جوهرياً في طبيعة الفلسفة : من الفلسفة
إلى الفلسفة « المشرقية » أو بالأحرى من النظر الفلسفي الا
الخاضع لمنطق الجدل إلى الحكمة المشرقية القائمة على الكشف
ويختلف الباحثون في نقطة البدء في تعديل مسار الفلسفة بعد
الفلاسفة « للغزالي » ، ولهم في ذلك آراء ثلاثة :

● أن الحكمة المشرقية كانت قائمة وكامنة في فلسفة فلاسفة الإسلام وخصوصاً ابن سينا في تصوفه ، وأن ما كاله الغزالي للفلسفة إنما أدى إلى ترجيح الجانب الأفلاطوني الأفلوطيني على الجانب المشائي باعتبار الأول أكثر روحانية وأقرب إلى الدين ، ومن ثم كانت إشارة الإشرافيين إلى أفلاطون بوصفه إماماً لهم ورئيساً لحكمتهم .

● أن الغزالي لم يسع إلى القضاء على الفلسفة وإنما هو الذي عدل مسارها ، وأن فلسفته كانت منطلقاً لما يسمى بالحكمة المشرقية ، وأن خصومه من السلفية على حق حين اتهموه بأنه غاص في الفلسفة وعجز عن أن يخرج منها ، وإذا كان هؤلاء الخصوم قد أخذوا عليه أنه خلط بعض مسائل العقيدة بأصول يونانية ، فإن الذين يعدونه من الإشرافيين إنما يستندون في ذلك إلى الكتاب المسسوب إليه « مشكاة الأنوار » وليس ذلك الكتاب إلا عرضاً استطرادياً لمقتطفات من تاسوعات أفلوطين من جهة وتأويلاً صوفيّاً لآية النور من جهة أخرى ، (الله نور السموات والأرض) (النور ٣٥) وأن الغزالي^(٥١) قد سلم بنظرية الفيض لدى أفلوطين .

● أنه إذا تتبعنا مسار الفلسفة بعد الغزالي نجد مذهب الإشراف قد

(٥١) د . عبد الرحمن بدوي : الغزالي ومصادره اليونانية مقالة بمناسبة مهرجان الغزالي في

دمشق ١٩٦١ بمناسبة الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ص ٢٣٠ - ٢٣٣ .

سادها ، والإشراق حكمة قائمة على الكشف* ، إذ بلغت حكمة الإشراق ذروتها في المشرق على يد السهروردي (ت ٥٨٦ هـ) أي بعد قرن واحد من إعلان الغزالي «تهافت الفلاسفة» ثم انساب الإشراق في فلسفة الأبهري (ت ٦٦٣ هـ) ونصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ) والشهرزوري (ت ٦٨٧ هـ) حتى بهاء الدين العاملي (ت ١٠٣٠ هـ) وملا صدر الشيرازي (ت ١٠٥٠ هـ) إلى حد يمكن القول معه إن الفلسفة في فارس والمشرق منذ بداية القرن السادس إنما هي الحكمة المشرقية .

وأظهر التيار الفلسفي في المغرب أنه لا جدوى من الدفاع عن الفلسفة الخالصة مهما حاول ابن رشد أن يخلصها من شوائب الفيض الذي أضاع هيئة الفلاسفة ، لأن الأمر لا يتعلق بتنقية فلسفة أرسطو مما ران عليها من أفلوطينيات وإنما بقيام فلسفة على وفاق حقيقي مع الدين ، وتجلى ذلك في فلسفة ابن باجه (ت ٥٣٣ هـ) ثم في قصة ابن طفيل الخالدة «حي بن يقظان» تلك القصة الفلسفية التي أراد ابن طفيل أن ييث فيها أسرار الحكمة المشرقية ، التي تنكشف فيها الحقائق كشفاً وذوقاً ، والتي أفصح فيها عن إمكان العقل الإنساني بدون تعلم أو اكتساب أن يصل إلى إدراك

* أي أنها فلسفة قائمة على التصوف

الحقائق الروحانية العليا ، على نحو يتضح فيه التوافق التام بين حقائق هذه الفلسفة وبين حقائق الأديان المنزلة .

خلاصة القول لقد انتشل التصوف الفلسفة من وهدتها التي كادت تكون فيها نهايتها منذ « تهاوت الفلاسفة » ، ولقد أفصحت حكمة الإشراف على ألا مجال للاستقطاب الحاد بين الفلسفة والدين ، وإنما يمكن لأهل النظر من الفلاسفة أن يتوجوا بحثهم في الحقائق الإلهية العليا وموضوعات ما بعد الطبيعة بمنهج الكشف أو الذوق المؤدى إلى اليقين ، وبذلك فقط يمكن للفلسفة أن تتعايش مع الدين .

(ب) في مجال الواقع : (التقريب بين أهل السنة والشيعة) :

كان التصوف وما زال همزة الوصل بين مختلف الفرق خصوصاً بين أهل السنة والشيعة ، ليس لأن الصوفية من أهل الحلول الوسطى وإنما لأنهم يدفعون بالمريدين عن المجادلات والمشاحنات ، ويميلون بهم إلى عدم الانتصار للنفس ، ومن ثم فقد أصبح التصوف يجمع بين أهل السنة والشيعة ، فضلاً عن اعتناق أهل السنة منهم أفكاراً شيعية معتدلة ، كأفضلية علي ونسبتهم لطريقتهم إليه ، يقول ابن خلدون : إنه لما أسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه أصلاً لطريقتهم ونحلتهم رفعوه

إلى علي رضي الله عنه^(٥٢) ، بل ذهب كثير منهم سنة وشيعة - إلى اعتناق القول بأن النبي عليه السلام قد أفصى بالعلم الروحي إلى علي ، يقول ابن الفارض :

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلا
على بعلم ناله . بالوصية

أما عن أفضلية علي فيقول في ذلك السراج الطوسي^(٥٣) لأمر المؤمنين رضي الله عنه من بين جميع أصحاب رسول الله خصوصية بمكان جليلة وإشارات لطيفة وألفاظ مفردة . . . وخصال شريفة تعلق وتخلق بها أهل الحقائق من الصوفية^(٥٤) ، كذلك يصف ابن عربي علياً بأنه ممن يعلمون من الله ما لا يعلمه غيره ، وأنه مع فضل أبي بكر فإن النبي عليه السلام لم يشرك معه في مقام الأخوة إلا علياً فقال : علي مني بمنزلة هارون من موسى^(٥٥) ، كذلك وإلى الصوفية أئمة أهل البيت جميعاً وعدوهم من مشائخهم ، بل عنهم تلقى بعض الصوفية العلم الروحي ، فقد أخذ الجنيد شيخ الطائفة عن سري السقطي وأخذ هذا

(٥٢) ابن خلدون . المقدمة ص ٣٢٢ .

(٥٣) السراج الطوسي : اللمع ص ١٢٩ .

(٥٤) ابن عربي : الفتوحات المكية ح ٣ ص ١١٥ .

(٥٥) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٣٢ .

عن معروف الكرخي الذي أخذ بدوره عن الإمام الثامن للشيعة علي الرضا .

ولا شك أن هناك التقاء في كثير من الأفكار بين التشيع والتصوف ، إذ الدين لدى الفريقين طاعة رجل ، فالمرجع في أحكام الدين لدى الشيعة هو الإمام ، كما أن من لم يكن له شيخ على حد تعبير البسطامي فشيخه الشيطان ، ومصدر العلم لدني أو إلهي لدى الفريقين ، وقد أثبت الشيعة العصمة لأئمتهم ، كما أثبت الصوفية الحفظ لشيخوهم ، ثم استقى الصوفية عن الشيعة فكرة الحكومة الباطنية وأركانها من الغوث والقطب والأوتاد والأبدال والنجباء ، وفي ذلك يشير ابن خلدون إلى أن الصوفية المتأخرين قد خالطوا الإسماعيلية وأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم .

وإذا كانت كل هذه معتقدات وتصورات قد تسربت ، إلى أهل السنة من الشيعة عن طريق التصوف ، فإن الإيمان بأزلية النور المحمدي - كنت نورا وأدم بين التراب والماء* - فضلا عن الاعتقاد

* لاحظ العبارة التي أضيفت إلى الآذان وبين صلوات القيام في رمضان : يا أول خلق الله .

وكتابه نوار الأنوار في ٢٥ جزءا وهو من أهم كتب التشيع الأثني عشرى ومن أسوأها وأكثرها ابتذالا .

بطهور المهدي المنتظر ، إنما هي أفكار ذاعت وانتشرت بين أهل السنة وهي أفكار شيعية وذلك بتأثير وتوسط من التصوف .

على أن كثيراً من العلماء - لاسيما من أهل السلف - قد يعدون ذلك من سلبيات التصوف ، إذ يمكن من تسرب أفكار شيعية - هي في نظرهم من البدع - إلى النساك والعامة من أهل السنة ، وذلك مما يعد من أثر التشيع في التصوف ، ولكن الدور الإيجابي البناء للتصوف في هذا الصدد إنما لزم عن أثر التصوف في التشيع ، إذ تمكن من تخفيف غلواء عداوة الشيعة لأئمة أهل السنة ، فلطالما أخذ على الشيعة أنهم أكثر فرق المسلمين طعنًا في كبار الصحابة ، وماذا كان يمكن أن يكون أكثر إثارة لأهل السنة من سب الشيخين وتجرير صحابة لم يشهدوا خلافة علي حتى يعارضوه ، كأبي عبيدة الجراح وخالد بن الوليد ، فضلا عن الطعن لافيمن حاربه فحسب كالزبير وطلحة وعائشة بل وفيمن اعتزله كسعد بن أبي وقاص وأسامة بن زيد وعبد الله بن عمر ، وكيف لا ينقم أهل السنة على الشيعة وقد نسبوا إلى الإمام الباقر أن كل علم ديني من تفسير أو حديث أو فقه يؤخذ عن غير الإمام - بالمدلول الشيعي - فهو باطل ، وأن الله معذب كل رعية في الإسلام لا تدين بموالاته إمامهم ، هكذا اشتعلت نار العداوة والبغضاء بين أهل السنة والشيعة ، وقد ألقى متكلمو الشيعة ابتداء من هشام بن الحكم (ت ١٥٠ هـ) وانتهاء بباقر

المجلسي (ت ١١١١ هـ) وقودًا ، فزادت نار العداوة والبغضاء اضطراباً إلى أن تقدم التصوف مؤدياً دوره المشهود ، ولا ترجع مقدرة الصوفية على التوفيق لمحاربتهم شرور النفس بما في ذلك الغضب والإحن وإثارة الأحقاد فحسب ، وإنما لما في طبيعة التصوف من تناقض ، إنه إذا أمكن اجتماع النقيضين أو بالأحرى انبثاق النقيض عن النقيض ، وكان ذلك نسقاً فكيف لا يمكن الجمع بين طائفتين من المسلمين مادام ذلك واقعاً ممكناً .

لقد تسامى كمال الدين هيثم البحراني (ت ٦٧٩ هـ) وهو من أفضل علماء الشيعة بفضل تصوفه - بكثير من معتقدات الشيعة الاثني عشرية ، فاستحال مفهوم التبرى الشيعي (أى البراءة من أعداء على والأئمة) إلى معنى صوفي بحث هو براءة الإنسان من حوله وقوته وعدم الالتفات إلى النفس بعين الرضا والتزكية ، كذلك اعتبر السب أمراً مبتذلاً يجب أن يتخلى عنه الشيعي ، لأن ذلك كان في زمن اقتضت فيه ظروف السياسة ذلك ، وأباح أخذ العلم عن أئمة أهل السنة ومنهم الغزالي مع خصومته للشيعة^(٥٦) .

وهكذا تمكن التصوف من أن يبدل تصورات الشيعة من أخلاق

(٥٦) د . كامل الشيبى : الفكر الشيعي والنزعات الصوفية ص ١٠٦ ١٢٧ وراجع غيره من متصوفة الشيعة .

مغلقة لا تنضج إلا بروح التعصب والجمود إلى أخلاق مفتوحة* تشيع منها التسامح والصفاء ، ومازال التشيع الآن يتأرجح بين تيارين متعارضين تيار يتقارب من أهل السنة بفضل علماء الشيعة المتصوفة ، وتيار مغلق يخشى على كيانه من التسامح والانفتاح بتأثير علمائه المتعصبين .

٢ - سلبات نسق التناقض :

التناقض نسق معترف به في الفكر ولكنه بقدر ما هو نسق خصب عميق فإنه غامض دقيق ، يترتب عن تجاوز حدوده المرسومة آفات وسلبات ، ومن أهم هذه الحدود أن موضوعه مبحث الوجود ليس غير ، فليس من شأن مفكر أن يستخدمه في غير مجاله أو ميدانه ، ومن حدوده كذلك أنه يعني انبثاق النقيض عن النقيض ولكنه لا يعني بأى حال استواء الطرفين في الوجود أو إمكان اجتماع النقيضين في آن واحد من طرف واحد . ومن ثم فإن نسق التناقض الوجودي لا يتعارض بحال مع قانون عدم التناقض المنطقي .

ولكن بعض كبار الصوفية قد تردوا في خطأ منهجي حين تجاوزوا

« في الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة - المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح - الدين المغلق والدين المفتوح راجع كتاب برجسون منها الأخلاق والدين .

بالتناقض مبحث الوجود إلى غيره ، ولا سيما مبحث القيم سواء الدين أو الأخلاق .

(أ) في أن القول باستواء الأديان خطأ منهجي وخطيئة دينية :
لقد نسب إلى الحلّاج دفاع عن إبليس سواء لأن معصيته كانت أمراً مقدراً أزلاً أو لأن السجود لا يكون لغير الله * ، ويتضح تجاوزه بنسق التناقض إلى غير محاله في هذا الصدد حين قال :

جحودى فيك تقديس وعقلى فيك تهوس

هل يمكن أن ينبثق التقديس من الجحود ؟ إنها متعارضتان ولكنها لا يتعلقان إلا بمبحث القيم ، ومن الخصائص الأولية لعالم القيم في جميع مجالاته وعلومه كالحق والخير والجمال - أو المنطق والأخلاق والدين والسياسة والجمال ضرورة وجود استقطاب بين طرفين لا يلتقيان ولا يستويان ولا ينبثق أحدهما عن الآخر : (حق - باطل) (صحة - خطأ) (صدق - كذب) (خير - شر) (فضيلة - رذيلة) (طاعة -

.. كان الحلّاج في دفاعه هذا ملكياً أكثر من الملك إذ لم يحتج إبليس على الله بهذا القول - إن السجود لا يكون لغير الله - بل لأنه خلق من نار وآدم من طين ، ولقد أمر بسجود تكريم لا سجود عبادة ، ولكن الحلّاج جعل من نفسه محامياً عن إبليس .

(معصية) (إيمان - كفر) (صلاح - فساد) (إخلاص - خيانة)
 (جميل - قبيح) (علم - جهل) ، ومن ثم كان إنكاره سبحانه لتوهم
 استواء طرفي القيمة : (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين
 لا يعلمون) (الزمر : ٩) (أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون)
 (السجدة : ١٨) ، (قل لا يستوى الخبيث والطيب . . .)
 (المائدة : ١٠٠) ، (وما يستوى الأعمى والبصير . .)
 (فاطر : ١٩) وأخيراً (لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة . .)
 (الحشر : ٢٠) .

الحدان المتعارضان في مبحث القيم لا يستويان ولا ينبثق أحدهما عن
 الآخر بأي حال انبثاق النار من الشجر الأخضر* أو خروج الحياة من
 الموت وذلك ما لم يدركه العلاج .

كذلك أخطأ ابن عربي حين تصور وحدة الأديان أو إمكان أن يجمع
 القلوب مختلف المعتقدات .

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما عقده

* من الشجر الأخضر نارا « يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي » فالشجر والنار
 والحياة والموت موجودات أو موضوعات متعلقة بالوجود .

وقوله :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
ومن الخطأ تصور أن القول بعالمية الأديان أو استغراق المذاهب
والمعتقدات جميعاً في مذهب واحد لازم عن التسامح في التصوف ،
لأنه من الناحية العقلية : في الإيمان باستواء الحق والباطل نصرة للباطل
على الحق فلا حياد بين الخير والشر ، ومن الناحية الواقعية كانت هذه في
شتى عصور التاريخ دعوى حركات سرية وأحزاب أقلية تسعى إلى
أغراض سياسية ابتداء من فرق الباطنية أو الإسماعيلية وانتهاء بالماسونية
ولا يؤمن بها إلا مضلل أو مغرور .

(ب) في أن القول باستواء الخير والشر بدعوى الأمر التكويني خلط
ولبس بين مبحث الوجود ومبحث القيم :

سوى ابن عربي بين صفات الجمال وصفات الجلال وكلاهما أسماء
حسنى لله وصفات تنسب إليه ، ففي زعمه ليس البر والإحسان بأسمى من
سفلك الدماء والفساد في الأرض ، فالأول مظاهر لصفات الجمال والثانية
مظاهر لصفات الجلال ، والمعصية من العبد كمال أو هي جلال لأنها
مظهر لاسم المنتقم الجبار .

ولأجل التسوية بين الخير والشر أو بين الإيمان والشرك ميز ابن عربى بين ما يسميه الأمر التكوينى وبين الأمر التكليفى ، والأمر التكوينى هو القانون الذى قدر على الموجودات أزلا أن تكون بما هى عليه والمتعلقة بعلم الله الأزلى ، فأفعال جميع العباد من مؤمنين ومشركين متفقة مع الأمر التكوينى ، ومن ثم فلا فرق بين الطاعة والمعصية أو الخير والشر ولا تسمى كذلك إلا بطريق العرض .

وإذ أسقط الاختلاف بين الخير والشر فقد اسقط مبرر الثواب والعقاب ، فلا عذاب ولا عقاب فى الآخرة وإنما مآل الخلق إلى النعيم المقيم ، والفرق بين المجالين إنما هو تفاوت التحقق مع الوحدة الذاتية مع الحق ، والرد على ذلك أن نظرية وحدة الوجود إنما هى نظرية تتعلق بمبحث الوجود فتقيم الوحدة وتلغى الكثرة بين الموجودات الواجب منها والممكن ، فما الكثرة إلا وهم وعرض فى رأيه .

من حق ابن عربى أن يفسر الوجود كما شاء فى ضوء مشكلة الكثرة والوحدة وهى مشكلة تتعلق بمبحث الوجود ، ولا اعتبار لها فى عالم القيم القائم على الثنائية المطلقة بين حدين لا سبيل إلى التوحيد أو الاستواء بينهما .

لقد كان خطأ المذاهب ومازال فى أن يتجاوز التفسير حدوده إلى غير مجاله ، أخذ على رجال الكنيسة أنهم أخضعوا جميع مظاهر الفكر للدين

فتجاوز الدين حدوده المرسومة له ، ثم أخذ على أصحاب النزعة العلمية أنهم ارتكبوا نفس الخطأ الذى أخذوه على رجال الكنيسة إذ أرادوا أن يخضعوا جميع مظاهر الفكر لقيمة العلم بما فى ذلك الدين ، فأقاموا أدياناً ممسوخة زائفة تحت دعوى الدين الطبيعى حيناً ودين الإنسانية حيناً آخر ، كذلك شطح الخيال بكبار الصوفية فتجاوزوا بنسق التناقض مبحث الوجود من جهة ، وفسروا قيم الدين والأخلاق فى ضوء نظرية لا تتعلق إلا بمبحث الوجود من جهة أخرى ولا شأن لنظرية وحدة الوجود بالمعتقدات ولا بالأخلاق .

خاتمة

إذا لم يكن التصوف إسلامياً بحتاً فإنه لا يصح إطلاقاً القول واعتباره برمته بدعة مستحدثة ، كما أدانه مذهب السلفيين أنه بلا شك حصيلة فكر مسلمين لا يشك في إخلاصهم للدين ، وليس التصوف إسلامياً بحتاً ، ليس فحسب لما ينطوى عليه من نظريات فلسفية يمكن أن ترد إلى أصول أجنبية يونانية وغير يونانية ، وإنما لأن الرسول عليه السلام لم يكن صوفيّاً - بالمدلول الذي أوردناه في هذه المقالة عن التصوف - كما لم يكن عليه السلام شاعراً ، والتصوف والشعر صنوان يسقيان بماء واحد * : إنه منهل العاطفة التي تأبى العقل ، لقد حرم الله سبحانه عليه

هـ استدراك . مماثلة التصوف بالشعر ليست مطلقة ، مطلق التصوف ديني أما الشعر فلا يتعلق بالدين إثباتاً أو نفياً ولذا يقال تصوف إسلامي وشعر عربي ، أغلب موضوعات الشعر العربي المدح والثناء والمهجاء والفخر ، والمدح تزلف ونفاق والثناء نواح وعويل كهويل النساء والمهجاء سب وقذف والفخر غرور وخيلاء ، من أحل ذلك ذم القرآن أغلب الشعراء (يتبعهم الغاؤون - . يقولون ما لا يفعلون - وما علمناه الشعر وما ينبغي له) على أن آفة الشعر ليست في موضوعاته وإنما لأنه يستند إلى العاطفة المجردة من العقل ، ومن ثم حرم الله على الأنبياء أن يكونوا شعراء ، ويبدو أن ذلك يجب أن يطرد في كل أصحاب الدعوات وواضعي=

الشعر (وما علمناه الشعر وما ينبغي له) (يس : ٦٩) لأنه أراد له وللرسل جميعاً أن يحتفظوا بعقولهم في دعواتهم لا أن يفقدوها في دعاوى وشطحات .

ماذا نقول وقد زل صوفية كبار ، وبزلة الصوفية يفتن خلق كثير : هذا الغزالي حجة الإسلام يقول في باب التوكل ، إن الناس يرزقون بذلك السؤال أو بالنصب أما الصوفية فيأتيهم رزقهم بعز إن يسخر الله من يوصلون لهم رزقهم بغير انتظار ثم يورد هذين البيتين :

جرى قلم القضاء بما يكون فسيان التحرك والسكون
جنون منك أن تسعى لرزق ويرزق في غشاوته الجنين^(٥٧)

كأنه وهو حجة الإسلام قد أذهله التصوف وأسكره فأنساه قول الله تعالى : (فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه) (الملك : ١٥) ، فعلق - عز وجل - الرزق على السعي في الأرض لا على استواء التحرك والسكون .

= الأيديولوجيات ومن يأتم بأفكارهم الناس ، ومن ناحية أخرى التقى التصوف بالشعر في الشعر الصوفي ، سما التصوف الشعر من جهة موضوعية ولكن مكن الشعر للتصوف أن يكون أشد تحذيراً وأقرب تغيراً .

وهذا جلال الدين الرومي يبعد الناس عن العلم الكسبي لأنه يحول
دون العلم اللدني :

لما كنت قد فزت بمطلوبك أيها المليح
صار طلب العلم الآن أمر قبيح

حيث إنك قد بلغت سطوح السماء فبحثك عن السلم أمر غير مقبولا
مرة أخرى سرت في الرومي آفة التصوف فأذهلته وأنسته قوله تعالى
(قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) (الزمر : ٩) (إن
يخشى الله من عباده العلماء) (فاطر : ٢٨) ، بل كان أول تنزيل من
الله على نبيه وأول أمر إلهي : (اقرأ باسم ربك) مع أن الرسول قد بلغ
عنان السماء .

وهذا ابن عطاء الله يطالب المريد في أول المقامات أن يتوب عز
التدبير لأنه شرك بالربوبية ، ويميز بين العبد المتجرد والعبد المتسبب .
فيجعل الأول في منزلة اسمي من الثاني : لم يجعل الله من تفرغ لعبادته
وشغل أوقاته به كالداخل في الأسباب ، ولو كان فيها متقناً ، فالمتجرد
أفضل وما هو فيه أعلى وأكمل (٥٨) * .

(٥٨) ابن عطاء الله السكندري . التنوير في إسقاط التدبير ص ٢٤ - ٢٨ .
الزمننا في نقد كبار مفكرى الإسلام بالقول المأثور عن الإمام على أعرف

لم يرد الله لرسوله أن يتصوفوا لأنه لم يرد لهم مثل هذه الزلات ، على أن ذلك لا يعنى أن نقول فى الصوفية ما قاله أفلاطون فى الشعراء إن نكللهم بأكاليل الغار ثم أن نشيعهم خارج المدينة مصحوبين باللعنات ، لأن للتصوف دوراً إيجابياً هاماً فى الدين يتعدى أن يكون عنه غنى أو له عنه بديل ، ولأن آفة التصوف مع خطورتها ليست عسيرة على التحصن صدها ، ومع الاعتراف بالالتزام بالشرعية كـ « مصل » للوقاية من آفة التصوف فإنه وحده لا يكفى ، لأن الصوفية لا يعترفون إذ يشطحون وإذا يزلون أنهم بذلك قد نقضوا أحكام الشريعة ، ولن يعدموا التأويل والتماس المعاذير فى أشد الشطحات تكراراً ، وإنما لابد من لجام العقل ، هبة الله للبشر - حتى لا يصبح صوفى حين تسمى شاة أو يصبح بغاء وهو فى وجده قائلاً : لبيك (أو حى)

وليس ذلك العقل الذى قدمه متفلسفة الصوفية ، أنهم قد وضعوا العربة أمام الحصان ، إذ تصوفوا حيث كان ينبغى أن يتفلسفوا وتفلسفوا حيث كان ينبغى أن يتصوفوا ، فليس بالذوق ولا بالتصوف يفسر الوجود والكون ، وليس باستلهم أفلاطون وأفلوطين وغيرهما من الفلاسفة يتم الوصول إلى الله ، لقد خلطوا العقيدة بالفلسفة حتى افتتن

= الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال أعرف الحق تعرف أهله ، فكل يؤخذ من كلامه ويترك إلا رسول الله فيما بلغ عن ربه .

الناس فظنوا أن نظرية فلسفية بحتة كوحدة الوجود يمكن أن تكون موضوع اعتقاد وأن تكون بديلا عن التوحيد :

وإنما العقل الذى وصفه الحارث المحاسبي - من كبار الصوفية - بأنه غريرة أقام الله به الحجة على البالغين إذ خاطبهم من جهة عقولهم ، إنه النور فى القلب ، كالنور فى العين ، إنه صفوة الروح وخلاصتها وخلاصة كل شيء لبه ولذا سمي العقل لُبًّا ، « إنما يتذكر أولو الألباب » . . ولا بد أن يعتاد العبد النظر والتفكير والتذكر ليكثر اعتباره ويزيد فى علمه ، فمن قل تفكيره قل اعتباره ومن قل اعتباره قل علمه وبان نقصه ولم يجد طعم البر ولا برد اليقين ولا روح الحكمة . . وما أقرب من أضرب عن النظر فى حياته من حياة البهائم التى لا تعرف إلا ما باشرته بجوارحها^(٥٩) . وذلك العقل الذى وصفه الغزالي فى كتابه الإحياء بأنه منبع العلم ومطلعه ، ووسيلة السعادة فى الدنيا والآخرة ، ثم أورد حديث رسول الله : يا أيها الناس اعقلوا عن ربكم وتواصلوا بالعقل تعرفوا ما أمرت به وما نهيتم عنه واعلموا أنه ينجدكم عند ربكم^(٦٠) .

ونخلاصة القول فى التصوف أنه كالطعام الشهى أو الفاكهة

(٥٩) الحارث بن أسد المحاسبي : المسائل فى أعمال القلوب والجوارح ورسالة فى العقل

ص ٢٣٦ - ٢٥٩ .

(٦٠) الغزالي : أحياء علوم الدين ج ١ ص ٧٣ .

اللذيذة ، ولكن آفتها أنها سريعة العطب ، لذة التصوف لا تحول دون عطبه ، وعطبه لا يعنى تحريره ، وإنما يجب أن يغلف بالشرح كما تغلف الفاكهة صيانة لها ، ولكن التغليف لا يحول دون عطب من الداخل ومن ثم استحدث الإنسان التبريد ، وتبريد التصوف تبريداً يحول دون سخونة هذيان المحمومين من أصحاب الشطحات والأحوال إنما يكون بالعقل ، « أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب » .
والله ولى التوفيق .

فهرس

صفحة

مدخل	٣
أولاً : فى ملابسات ظهور التصوف فى الإسلام	١٩
ثانيًا : فى أن التصوف رد فعل لتصور المتكلمين للعقيدة	٥٤
ثالثًا : فى ما ينفرد به التصوف عن سائر مظاهر ..	
الفكر الإنسانى بعامة والإسلامى بخاصة	٧٢
خاتمة "	١٠٢

رقم الإيداع	١٩٨٤ / ٣٤٩٣
الترقيم الدولي	ISBN ٩٧٧-٠١-٠٣٨٠-٢

١ / ٨١ / ٢١٦

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)